٣٧

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد السابع والثلاثون — السنة التاسعة — خريف العام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م



دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد السابع والثلاثون

السنة التاسعة

خريف العام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص. ب. : 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dár Al-Ijtihad For Research, Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات كتب



حول الفكر الاقتصادي العربي وتطبيقاته ونتائجه

الفضل شلق

لا يوجد اقتصاد بحت، بل اقتصاد سياسي، لأن الدولة تتدخل في مجريات الاقتصاد منذ فجر التاريخ، وهي أحياناً توجِّهه أو تقرر مجراه. والاقتصاد العربي الحديث لم يتكون وينشأ في إطار الدولة (الدول القطرية) وحسب بل هو تشكل بفعل قراراتها. فلم تكن الدولة مجرد منظم (Regulater) بل كانت هي المقرر المنشىء الناظم لهذا الاقتصاد. ولذلك أسباب تاريخية تعود إلى كيفية نشوء الدولة العربية الحديثة.

لم تولد الدولة العربية الحديثة ولادةً شرعية، بل جاءت نتيجة عملية قيصرية انفرط فيها عقد الدولة العثمانية وتفتت إلى أجزاء وقع كل منها تحت سيطرة واحدة من الدول الغربية. وما كانت الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ذات شرعية تامة، بل كانت شرعيتها ناقصة ومشبوهة في نظر المحافظين والإصلاحيين؛ في نظر المحافظين لأنها قامت ببعض الإصلاحات، فخرجت على التقليد المألوف، وفي نظر الإصلاحيين لأن الإصلاحات لم تكن كافيةً للخروج من المأزق، ولولوج العصر الحديث حيث يمكن الوقوف مع دول العالم موقف الند للند.

إن الدول الغربية الكبرى التي كانت في القرن التاسع عشر تتربص بالدولة العثمانية، وتمتنع في نفس الوقت عن فرض السيطرة المباشرة عليها أو اقتسامها، لا خوفاً منها بل خوفاً من بعضها البعض، وجدت الفرصة بعد الحرب العالمية الأولى سانحةً لاقتسامها. ففعلت ذلك وأنتجت دولاً اعتبرها جمهور الأمة العربية صنيعة الغرب، فهي فاقدة الشرعية فقداناً تاماً، بعد أن كانت الدولة العثمانية تتمتع

بنصف شرعية.

إن فقدان الشرعية كان أمراً طبيعياً حين كانت الدول ـ الأقطار العربية ترزح تحت الانتداب أو الاحتلال الغربي الذي أعقب الدولة العثمانية. لكن حالة اللاشرعية استمرت بعد أن حصلت الدول العربية على استقلالها وتخلصت من السيطرة الغربية. فقد بقيت هذه الدول تتلبس وصمة «صنيعة الغرب». والأهم من ذلك، أنها لم تستطع مع مضي الوقت اكتساب أي شرعية بسبب عدم مطابقتها لوعي العرب الوحدوي. فهي لم تسع للوحدة إلا نادراً، إضافةً إلى أنها لم تستطع القيام بما يعوض عن فقدان الوحدة، ولا أن تنسي الناس ما فاتهم.

كان للدول العربية بعد الاستقلال أنظمة حكم مختلفة، فبعضها ملكي وبعضها جمهوري؛ وبعضها ملكي دون ديمقراطية، وبعضها ديمقراطي ليبرالي في ظل الحكم الملكي؛ وبعضها جمهوريات يحكمها عسكريون غير منتخبين، وبعضها جمهوريات منتخبة ديمقراطياً؛ لكنها كانت جميعها تشترك في سمة اللاشرعية. واضطرت منذ البداية إلى مواجهة معارضة شعوبها. وقد توزعت هذه المعارضة على تيارات وأحزاب متنوعة من الأحزاب والتنظيمات الليبرالية، إلى الأحزاب القومية العربية (البعث، حركة القوميين، إلخ...)، إلى الأحزاب الشيوعية، إلى الجماعات الدينية، وأهمها جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي وغيرهما.

وحتى الليبراليات التي حكمت في بعض الدول العربية بعد الاستقلال لم تنجح في إرساء قواعدها، إذ ارتبطت في الأذهان، ومنذ البداية، بالطبقات العليا في المجتمع. وكانت هذه الطبقات العليا، من ملاكي الأرض الكبار والتجار الكبار وغيرهم من الرأسماليين قد ورثت وضعيتها من أيام الحكم العثماني وعهود الانتداب الغربي، كما أن بعض شرائحها كانت تشارك في الحكومات الاستقلالية السائدة، فحامت حولها الشبهات. فكانت فاقدة الشرعية، ولم تستطع الصمود طويلاً في وجه الحركات الشعبية القومية واليسارية الأخرى. بل كانت البهجة تسيطر على مشاعر الجمهور عندما تسقط إحدى هذه الليبراليات في وجه أي انقلاب أو ضربة توجهها إليها الحركات القومية واليسارية.

وسرعان ما تكررت الانقلابات، التي كانت عسكريةً محضة في البداية، ثم صارت تقودها فئات عسكرية تنتمي إلى الحركات القومية واليسارية. ولم تنجح هذه الانقلابات لأنها عسكرية، بل لأنها رفعت شعارات التنمية والتقدم والعدالة والاشتراكية والوحدة العربية والديمقراطية الشعبية. كانت هذه الانقلابات تلبي حاجةً عند جمهور الناس الذين يتطلعون إلى الخلاص من أنظمتهم اللاشرعية وينتظرون من ينقذهم ويقودهم إلى حياة أفضل، وإلى تحقيق وحدة الأمة كإطار لكل ذلك.

شكّلت دعوات التغيير الجذري من جانب الأنظمة الثورية نوعاً من الإرادوية المفرطة، التي لم تكن مجرد انحراف في الرؤية؛ بل جاءت نتيجة وحصيلة الظروف التاريخية التي كانت تمر بها الأمة. فقد نشأت هذه الدول دون أن ترث من أدوات الدولة وأساليبها وتقاليدها شيئاً. فلم تكن لديها أجهزة إدارية بيروقراطية، ولا جيوش، ولا تراث في التعاطي مع مختلف طبقات المجتمع وفئاته الاجتماعية، ولا أعراف تساعدها على حل الأزمات ومعالجة المستجدات، ولا إجراءات معترف بها لتأطير العملية السياسية، ولا دساتير وقوانين تبرر أفعالها بموجبها لتتّسم السيطرة بسمات شرعية. كان الحكم مجرداً من كل أداة للحكم، فكان عشوائياً تتحكم به الإرادة الآنية دون مرجعية تاريخية أو دستورية. وليس مهماً في هذا المجال، إذا كان الحاكم ديكتاتوراً فرداً أو أوليغارشية حاكمة؛ المهم هو أنه حتى الحكومة الديمقراطية لم تكن تحكم على أساس أعراف ديمقراطية.

إن الدول العربية التي نشأت على أشلاء الدولة العثمانية، اضطرت إلى ممارسة دورها كدول دون أن تكون قد ورثت شيئاً كثيراً من أطر الدولة وربما كان أسوأ ما في الإرث العثماني هو أنه لم يترك لنا إرثاً في مجال ممارسة عمل الدولة كدولة. إن غياب الديمقراطية في البلدان العربية أمر يعكس سيرورة تاريخية ولا يعود إلى صفات أو سمات للثقافة العربية أو الشخصية العربية. هذا الغياب هو مسألة سياسية لا ثقافية. مسألة تتعلق بالسيرورة وأزماتها لا بصفات ثابتة لهذه الأمة ومجتمعاتها.

لقد اعتبرت النخبة (أو النخب) العربية التي لم يكن لديها شيء تبني عليه، ولا قاعدة من إرث الدولة تستند إليه، أن الإرادة وحدها تكفي، ولم يكن لديها سوى هذه الإرادة. وليس هنا مجال البحث فيما إذا كان بالإمكان نشوء وعي آخر لدى النخبة يمكنها من الأخذ بخيارات مختلفة. بل المهم هنا هو التأكيد على أن الأمور وصلت إلى ما وصلت إليه لأن هذه النخب اعتبرت أنها يمكن عن طريق الإرادة، وبواسطة الوعي المتوفر لديها، أن تعيد صياغة المجتمع العربي، بما في ذلك الشأن الاقتصادي. كما اعتبرت أنه يكفي لذلك توافر الإرادة الطيبة والنيات الحسنة، نيات التضحية والوفاء والمروءة والشهامة، وهذه أمور كانت متوافرةً بدون شك.

أي شأن اقتصادي نتحدث عنه؟ إنه نظرية التكامل الاقتصادي. تنطلق هذه النظرية من فرضية تقول إن البلدان العربية، رغم تنوعها الجغرافي، تشكل وحدة تتكامل أجزاؤها فيما بينها. وسيقود هذا التكامل إلى وحدة الأمة. بمعنى توحيد الأقطار العربية في دولة واحدة، إذا أحسن العمل في تنمية كل قطر عربي على حدة. فليكن الاهتمام منصباً على التنمية في إطار الأقطار العربية، كل على حدة، وستتحقق الوحدة العربية تلقائياً كتتويج لعمليات التنمية القطرية. وكان معنى ذلك التخلي عن العمل السياسي (الوحدوي) وإعطاء الأولوية للعمل الاقتصادي القطري؛ فكانت المحاولات الوحدوية المتتالية إما تُجهَض أو يتم التعامل معها بصورة غير جدية.

ما هو الفكر الاقتصادي الذي تحكم بالتنمية؟ على الصعيد الزراعي كان العنوان هو الإصلاح الزراعي. وعلى الصعيد الصناعي اتبعت سياسة التثمير في الصناعات البديلة للاستيراد، صناعات تحويلية لمنتجات خفيفة أو ثقيلة يتم بها الاستغناء عن الاستيراد الذي اعتُبر تبعيةً للغرب. وعلى صعيد التجارة اعتبر الانعزال عن العالم والانكفاء على الذات هو طريق التحرر (ولا يهم إذا كان ذلك قد أدى بالنتيجة إلى الانكفاء عن الأقطار العربية الأخرى بما يتنافى مع مبدأ التكامل الاقتصادي العربي. ومن المعلوم أن التجارة البينية العربية تلاشت بعد الاستقلالات العربية إلى ما يقرب من الصفر). وعلى الصعيد

الاجتماعي اعتبر تعميم التعليم والطبابة وتأمين العمل لكل الأيدي العاملة أموراً لا بد منها. أما بقية الخدمات فاعتُبرت ترفاً يمكن الاستغناء عنه.

وقد تجسدت الإرادوية اقتصادياً من خلال التخطيط، فتتابعت الخطط (ومعظمها خمسية، أي خطط لمدة خمس سنوات) في مختلف الأقطار العربية. وكانت الدولة التي بدأت «بالتخطيط» والخطط في الشرق الأوسط هي تركيا في عهد أتاتورك. ولم تكن هذه الخطط مجرد خطوط عامة تترك المجال للقوى الاجتماعية كي تعمل بمقتضى مصلحتها ورؤيتها، كما أنها لم تكن تناقش على مدى واسع في أوساط الشعب من أجل الوصول إلى تبنيها شعبياً قبل أن تصبح خططاً رسمية.

إن الخلفية الذهنية لهذه الخطط الاقتصادية هي أن التنمية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا في مواجهة العالم وبمعزل عنه. بل هي تتحقق في إطار القطر، على أن يكون السوق الاستهلاكي منحصراً برقعته الجغرافية، دون حاجة للاتصال التجاري بالعالم الخارجي إلا في أضيق الحدود لتلبية حاجات لا بد منها. وقد قدم الفكر اليساري تبريرات أيديولوجية لهذا الاتجاه؛ فكانت نظرية الأمن الغذائي، ومبدأ الصناعات البديلة، والقيود على تحويل العملة وغيرها. علماً بأن هذه النظريات/المبادىء لم تأخذ بعين الاعتبار ميزة المنافع المتبادلة، Comparative advantage ولا أمور فعالية الإنتاج efficiency of production ولا economy of scale ولا غيرها من مقاييس الفعالية الاقتصادية.

رفعت الأنظمة العربية سقف التوقعات لدى المجتمعات العربية التي كانت تعيش مزاجاً تفاؤلياً في السنوات القليلة التي تلت الاستقلال. وكان بإمكان هذه الأنظمة، خاصة في المرحلة الأولى أن تحقق بعض النتائج خاصة على صعيد التعليم والصحة والاستخدام. لكن التقدم الصحي كان أقل مما أمكن تحقيقه في بلدان أخرى مشابهة أنفقت كميات مماثلة من الأموال على الشؤون الصحية. وأدى تعميم التعليم، دون مناهج تعليمية تقنية وأكاديمية تتناسب مع متطلبات سوق العمل، إلى تخريج أعداد كبيرة من حاملي الشهادات الذين لا يجدون عملاً مناسباً، وعلى صعيد الاستخدام كانت الزيادة السكانية تفوق

الزيادة في فرص العمل المتاحة، فازدادت البطالة وتراكمت لدرجة مخيفة.

وأدى رفع سقف التوقعات إلى تضخيم دور القطاع العام، في الدول النفطية وفي الدول غير النفطية، وكان الأمر طبيعياً في الدول النفطية بسبب موارد النفط، لكن كان متوقعاً بدرجة أكبر في الدول غير النفطية بسبب الأيديولوجيا السائدة التي لم تترك سقفاً للتوقعات. لكن تضخم القطاع العام أدى إلى نتائج ما كان باستطاعة الأيديولوجيا السائدة احتواءها. فالأيديولوجيا السائدة انتصاروية لا تترك مجالاً للاحتمالات. وإذا ووجهت بهزائم فإنها تعتبر الهزائم أموراً سطحية، أو آنية، أو مجرد مؤامرة سيتم تجاوزها.

إن تضخم القطاع العام لم يكن مؤامرة، كما أنه لم يكن من ناحية أخرى، حصيلةً أكيدة لتطور البنى الاجتماعية العربية (لم يكن مسألة بنيوية)، بل كان النتيجة الأكيدة لقرارات سياسية اتخذتها النخبة (أو النخب) العربية في مرحلة حاسمة من مراحل تطورها، وكان يمكن أن تأخذ بغيرها.

لقد طغى الخيال على الحقيقة، وتجاوزت الإرادة كل احتمالات الواقع؛ ولم يستطع الوعي العربي السائد في ذلك الحين أن يحول الخيال إلى حقيقة ويجعل الإرادة واقعاً رغم أن ميزان القوى الاجتماعية كان آنذاك لصالحه.

لقد أرادت الدولة أن تتولى الاقتصاد، فلم يقتصر دورها على التوجيه الاقتصادي والدعم حيث يلزم بل أخذت دور المالك والمنتج والمسوِّق، وتبنت سياسة استخدام كل من يبلغ سن العمل. فكانت سياستها العامة أخذ المبادرة في الشأن الاقتصادي والحد من مبادرات الأفراد، خاصة رجال الأعمال من بينهم، فصار النهج العام يتطلب اتكال الجميع على الدولة، ومن الطبيعي أن تؤدي الاتكالية إلى التقاعس وتراجع المردودية. ففي الوقت الذي تضخمت أجهزة الدولة وازدادت نفقاتها تراجعت الإنتاجية، وبالتالي تناقصت القدرة على تأمين الموارد للدولة لسد نفقاتها. فاضطرت الدولة إلى تأمين الموارد عبر الديون لتمويل العجز المتراكم في موازناتها.

بدأت نتائج السياسات الاقتصادية العربية تتضح في أواخر السبعينات. ولم

تنجح زيادة الإيرادات النفطية إلا في تأخير الانهيار لبعض سنوات فقط. فقد تراكمت الديون الخارجية المترتبة في معظم البلدان العربية (والبلدان التي بقيت لديها سيولة نقدية فقدت هذه السيولة في حرب الخليج الثانية)؛ فاضطرت هذه البلدان إلى اللجوء إلى المحافل الدولية لإعادة جدولة الديون، وإلى الخضوع لوصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

إن وصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي معروفة وهي تتطلب في العادة، اتخاذ الإجراءات لزيادة موارد الدولة عن طريق إلغاء الدعم لمواد الاستهلاك الشعبي؛ وإعادة الهيكلة في سبيل زيادة فعالية أجهزة الدولة؛ وإعطاء دور أكبر للقطاع الخاص عن طريق التخصصية وما إلى ذلك.

وجميع هذه الإجراءات تصطدم بعقبات ليس أقلها معارضة القوى الاجتماعية والتنظيمات العمالية وغيرها من الفئات المستفيدة من الوضع القائم. وبعض هؤلاء إن لم يكن معظمهم يقبع في صلب النظام السياسي الذي يُطْلَبُ منه إجراء التغييرات التي يعتبرونها مهددة لمصالحهم إن لم يكن لوجودهم. لذلك تتردد الأنظمة كثيراً في اتخاذ الإجراءات المعتبرة «إصلاحية» حسب وصفات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

أما قوى الإسلام السياسي التي تعارض الأنظمة العربية فهي لا تطرح برنامجاً اقتصادياً إذ ليس لديها فكر اقتصادي متماسك؛ بالأحرى هي لا تعتبر الاقتصاد أولويةً لديها. فالثورة هي حول الإسلام لا سعر البطيخ كما يقول أحد أئمتهم. وإذا كان بعض دعاتهم قد ألّف كتاباً حول الاقتصاد الإسلامي، ليقول إن هناك اقتصاداً إسلامياً يختلف عن الرأسمالية والاشتراكية؛ وآخر ليقول بالعدالة الاجتماعية على أساس الإسلامية، فإن دعاة الإسلام السياسي الآن تقتصر أطروحاتهم الاقتصادية على مسألتي الربا والزكاة. أما البنوك الإسلامية فتحاول الإفادة من المسألتين للوصول إلى استثمارٍ لا يختلف في شيءٍ عن الاستثمار الرأسمالي الملعون من جانبها.

يزداد تردد الأنظمة أكثر فأكثر عندما يؤدي إلغاء دعم المواد الاستهلاكية

الشعبية (كدعم الخبز والوقود) إلى رفع الأسعار بما يهدد مستوى معيشة الطبقات الشعبية تهديداً فعلياً، ويعرضها للجوع، فيلجأ هؤلاء إلى الاحتجاج بحركات عصيان وتمرد واضطرابات يصعب السيطرة عليها وكثيراً ما شهدنا، في أواخر السبعينات وفي الثمانينات، تكرار سيناريو إلغاء الدعم فالاضطرابات فالتراجع عن القرارات. لكن تردد الأنظمة السياسية حيال اتخاذ القرارات الإصلاحية الصعبة لا يمكن أن يدوم، لأن الديون الخارجية تتراكم وضغوطات الدائنين ومؤسساتهم (وعلى رأسها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وغيرها) تزداد من أجل اتخاذ القرارات الصعبة. فالأنظمة السياسية، في معرض هذا الأمر، هي بين المطرقة والسندان.

سعت الأنظمة العربية غير النفطية، حتى مطلع التسعينات إلى تمويل العجز في موازناتها، عن طريق المساعدات النقدية من الدول العربية النفطية (وبالإمكان اعتبار التحويلات التي يرسلها العاملون من تلك الدول في بلدان النفط، جزءًا من تلك المساعدات، وهي في بعض الأحيان سدت جزءًا لا يستهان به من عجز ميزان المدفوعات) لكن البلدان النفطية ذاتها أصبحت، بعد حرب الخليج الثانية، وبسبب التكاليف الباهظة لهذه الحرب ولحرب الخليج الأولى (600 مليار دولار حسب التقديرات) أصبحت هي نفسها مديونة وبحاجة إلى إعادة جدولة للديون وإلى إعادة النظر في نفقاتها.

لقد فقدت البلدان العربية النفطية هيبتها المالية بعد عاصفة الصحراء؛ وأصبح الغرب (الولايات المتحدة) شريكاً في المسار السياسي للمنظومة العربية منذ مؤتمر مدريد، وصارت مؤسسات الاقتصاد العالمي (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وغيرها..) شريكةً في تقرير السياسات الاقتصادية. على الأقل، يمكن القول إن البلدان العربية فقدت حريتها الاقتصادية، وفقد استقلالها هيبته؛ علماً بأنها استطاعت تحقيق الكثير على هذا الصعيد في السبعينات.

في السبعينات كانت حرب تشرين (أكتوبر) وتأميمات شركات النفط الأجنبية وقرارات حظر النفط. وقد اكتسبت البلدان العربية قوة وهيبة، لا بسبب تزايد مواردها المالية (بسبب ازدياد أسعار النفط) وحسب، بل بسبب العمل السياسي

العربي المشترك. في ذلك الوقت أيضاً تأسست في إطار جامعة الدول العربية وبموازاتها مؤسسات تنمية عربية (الصندوق العربي) وصندوق النقد العربي، وغيرها... وهذه المؤسسات نراها الآن تراوح مكانها أو تتراجع بسبب الأوضاع السياسية العربية.

لا شك أن البلدان العربية تشكل منظومة سياسية اقتصادية، ولا شك أيضاً أنها تعاني من مشاكل اقتصادية وسياسية واجتماعية متشابهة، وهي على أبواب اتخاذ قرارات حاسمة لمعالجة الأوضاع المتردية. لكن الخيارات المطروحة ليست كلها صعبة. إن الحلول التي يطرحها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي هي التي تتطلب قرارات صعبة لأنها تضع الأنظمة السياسية العربية في مواجهة شعوبها، وتضعف من ناحية أخرى، القاعدة الاجتماعية التي تستند عليها هذه الأنظمة، بل هي تفتتها وتحطمها. وهناك خيارات أخرى يمكن الأخذ بها على أن تكون في إطار العمل العربي المشترك. لقد اتخذت البلدان العربية في إطار الجامعة العربية فيما مضى قرارات حول الوحدة الاقتصادية العربية، كما أنشئت عدة مؤسسات تنموية ومالية من أجل تنشيط العمل الاقتصادي العربي المشترك. والعمل على أساس هذه الخيارات الوحدوية هو ما يسمح بإعادة تنشيط الاقتصادات العربية ووقف الانهيار.

إن تراجع التجارة البينية العربية (التبادل فيما بين البلدان العربية) إلى ما يقرب من الصفر، لم يعد أمراً مقبولاً، لا سياسياً ولا اقتصادياً. كما أن انهيار المشاريع الاقتصادية العربية المشتركة يضعف كل بلد عربي بمفرده، ويسمح للآخرين، بما في ذلك العدو الإسرائيلي، بملء الفراغ. والحد الأدنى المطلوب والمقبول للعمل الاقتصادي العربي المشترك هو السماح بحرية انتقال الأشخاص والبضائع. ومن الأكيد أن حرص العرب في أي قطر من أقطارهم على وحدة وتقدم الأقطار العربية الأخرى أكثر من حرص الآخرين بما فيهم البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

إن تقنيات الإجراءات التي يحاول البنك الدولي وصندوق النقد الدولي فرضها هي مسائل يمكن النقاش حولها وحول مدى صحتها أو عدمه.

والتفاوض بين تكنوقراطيي البلدان العربية ومسؤولي هاتين المؤسستين تستمر منذ زمن طويل، ويجب أن تستمر لأننا لا يمكن أن نتقدم بمعزل عن العالم وفي المواجهة معه. لكن الأمر الأساسي الذي يجب أن نختلف معهم عليه يتعلق بالنظر إلى طبيعة المشاكل العربية الراهنة. فهم يعتبرون أن المشاكل هي في الأساس مشاكل بنيوية (والمضمر في هذه النظرة هو اعتبار المشاكل تعود إلى الثقافة أو الشخصية العربية)؛ وهذا الاعتبار لا يمكن الموافقة عليه لأن المشاكل الأساسية في معاناة الأمة هي سياسية الطابع، هي في القرارات السياسية.

إن التكامل الاقتصادي العربي أمر لا يتحقق تلقائياً ولا عفوياً، بل هو يتحقق بعمل سياسي واع فقط. وعندما اعتبرت الحركات السياسية (ثورية أو غير ثورية) أن التكامل الاقتصادي العربي مسألة موضوعية، فإن ذلك كان خياراً، فكأنها كانت تعتبر أنها تستطيع أن تفعل ما تشاء وسيتحقق التكامل تلقائياً. بالأحرى كان ذلك استسلاماً لواقع التجزئة، فانصب اهتمامها على ما اعتبرته عملاً داخل القطر وتركت الشأن القومي لما بعد، على اعتبار أن معالجة الشأن القومي أصعب. لكن النتيجة كانت أننا خسرنا الاثنين، فلم نحقق التكامل الاقتصادي، كما أننا خسرنا الرهانات الاقتصادية والسياسية داخل كل قطر؛ خسارة أدت إلى تحطيم البنى الاجتماعية في أقطار عربية عديدة وإلى تفتيتها سياسياً، وإلى ما يشبه الحرب الأهلية في بعضها.

إن التطورات في السنوات الأخيرة تطرح مسألة المياه؛ وهذه مسألة أكثر خطورة من النفط. لأن الأمة يمكن أن تعيش مع النفط أو بدونه، مع فارق المداخيل. أما المياه فإنها مسألة حياة أو موت بالنسبة لأمة في منطقة جغرافية ذات مناخ جاف، وموارد مياه محدودة، تتناقص نسبياً مع تزايد السكان. لقد كان الربح كبيراً في معركة النفط عندما كان عمل دول النفط في إطار الأوبيك متضامناً، كما صارت الخسارة كبيرة عند فقدان هذا التضامن. أما نتيجة الصراع على المياه فهي لن تكون مسألة ربح أو خسارة، بل وجود أو عدمه. وهذا دافع أساسي آخر لكي يصبح العمل العربي المشترك والوحدوي ضرورياً.

مالك بن نبي والمشروع الإسلامي للاقتصاد

محمد جلوب الفرحان

تقديم:

كتب المفكر الإسلامي «مالك بن نبي» (1905 ـ 1973) مجموعة نصوص اقتصادية، شكلت بمجملها إطاراً لما أسماه بـ «المشروع الإسلامي للاقتصاد». ولكون هذا الجانب من فكر «مالك بن نبي» لم يلق اهتماماً من أقلام الباحثين، فقد اخترناه مضماراً لبحثنا الحالي.

لقد انتخب الباحث لنفسه، في دراسة «المشروع الإسلامي للاقتصاد» عند «مالك بن نبي»، منهجاً محدداً، يقوم على إعادة قراءة نصوص مالك الاقتصادية، بهدف توفير إفادات اقتصادية تحمل إجابات على التساؤلات الآتية:

أولاً: ما هي الأدبيات والنصوص التي كتبها مالك بن نبي، وتناول فيها ما له علاقة بـ «المشروع الإسلامي للاقتصاد»؟

ثانياً: ما حدود المثابرة التي أنجزها قلم مالك بن نبي، في ضبط الاصطلاحات الاقتصادية التي تداولتها نصوصه؟

ثالثاً: ما طبيعة المجاهدة الفكرية الناقدة التي قام بها مالك بن نبي للمذاهب الاقتصادية، التي ولدتها دائرة الاقتصاديات الضريبية؟

رابعاً: ما حقيقة التقويم الذي وضعه مالك بن نبي للمثابرات الناجزة في الاقتصاد الإسلامي؟

خامساً: ما الإفادات الاقتصادية التي كتبها مالك بن نبي، وشكلت بناءً يمكن أن نسميه «المشروع الإسلامي للاقتصاد»؟

I ـ الأدبيات التي تناولت «المشروع الإسلامي للاقتصاد»:

دوَّن قلم المفكر مالك بن نبي، العديد من النصوص التي بحثت في جوانب مختلفة من «المشروع الإسلامي للاقتصاد» وما له علاقة به. وهذه النصوص، نجدها في كتب وفصول ومقالات كتبها في فترات زمنية متباينة، مما يجعل هذه النصوص تكتسي أهمية، خصوصاً في بيان الخط التطوري للأفكار الاقتصادية والتي ولدتها دائرة تفكير مالك.

ويجد الدارس لنصوص مالك، أن قلمه قد تناول من مشروعه الإسلامي للاقتصاد الجوانب الآتية: ففي كتابه «الظاهرة القرآنية» كتب مهاداً فكرياً في غاية الأهمية، فيه نقد لواحد من أكبر المذاهب الاقتصادية التي ولدها العقل الغربي، ونقصد المذهب الماركسي (المادي). ونعتقد أن هذا النقد سيتكرر حضوره في أغلب النصوص التي كتبها مالك فيما بعد[1]. ودرس في «شروط النهضة» موضوعين لهما مكانة في الكشف عن حجم مثابرة مالك النازعة إلى تأسيس «مشروع إسلامي للاقتصاد»؛ الأول بعنوان «توجيه رأس المال»[2]. والثاني جاء بعنوان «توجيه العمل»[3].

وأصَّل في كتابه «فكرة الإفريقية الآسيوية» مشروعه الإسلامي، ليكون خيمةً تتسع لدول «محور طنجة ـ جاكرتا»؛ فبحث في «مبادىء اقتصاد أفرسيوي فعال»[4]. وخصص كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد» لدراسة جوانب

(1) مالك بن نبي؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبدالله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، ط 4، دمشق، 1987، ص 73 وما بعد.

(2) مالك بن نبي؛ شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 3، دمشق، 1969، ص ص 166 ـ 173.

(3) المصدر السابق، ص ص 161 ـ 165.

(4) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، دار الفكر، دمشق، 1981، ص ص 148 ـ 167.

مختلفة من المشروع الإسلامي للاقتصاد. وتناولت مباحث الكتاب النواحي الآتية: «الاقتصاد والاقتصادانية»[1] و«حدود الاختيار الإسلامي بين المناهج الموجودة»[2] و«الأسس الحضارية لعالم الاقتصاد»[3]، و«دور المال في اختزان العمل»[4]، و«الاستثمار المالي والاستثمار الاجتماعي»[5]، و«الأساس الأخلاقي لعمليتي الإنتاج والتوزيع»[6].

ودرس في كتابه «بين الرشاد والتيه» موضوعات عدة تتعلق بمشروعه الإسلامي للاقتصاد وفيه مباحث في غاية الأهمية هي: «حول الاقتصاد»[7] و«شروط الإقلاع الاقتصادي»[8]، و«العمل والاستثمار»[9]، و«جولة البترول العربي»[10]، و«اقتصاديات القوت والتنمية»[11].

وتناول في كتبه الأخرى موضوعات تُكمل جزئياتٍ من هذا المشروع؛ ففي كتابه «تأملات» عالج موضوعاً حيوياً بعنوان «قيم إنسانية وقيم اقتصادية»[12]. وفي كتابه «وجهة العالم الإسلامي» بحث في شروط نمو المجتمع، وبيَّن دور الصناعة وفعلها في التنمية الاجتماعية[13]. ودرس في

---

(1) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، 1981، ص ص 35 ـ 40.
(2) المصدر السابق، ص ص 41 ـ 45.
(3) المصدر السابق، ص ص 61 ـ 66.
(4) المصدر السابق، ص ص 69 ـ 73.
(5) المصدر السابق، ص ص 75 ـ 80.
(6) المصدر السابق، ص ص 87 ـ 91.
(7) مالك بن نبي؛ بين الرشاد والتيه، دار الفكر، ط 1، دمشق، 1978، ص 127 وما بعد.
(8) المصدر السابق، ص ص 149 ـ 154.
(9) المصدر السابق، ص ص 155 ـ 159.
(10) المصدر السابق، ص ص 141 ـ 148.
(11) المصدر السابق، ص ص 160 ـ 165.
(12) مالك بن نبي؛ تأملات، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 47.
(13) مالك بن نبي؛ وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، بلا تاريخ، ص 23.

كتابه «مشكلة الثقافة» الأفكار ودورها في المضمار الاقتصادي[1]. وتناول في كتابه «دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين»، مبدأ التعويض ومنطلقات النشاط الاقتصادي[2]. وبحث في كتابه «في مهب المعركة» عمل المرأة محسوباً اقتصادياً وبعيون غربية ومن زاوية إسلامية[3]. والحقيقة أن كتبه الأخرى لا تخلو من معالجات وأفكار اقتصادية مبثوثة هنا وهناك داخل المنظومات المعرفية والثقافية التي أنجزها قلم مالك بن نبي.

II ـ مثابرة في ضبط الاصطلاحات الاقتصادية:

ما حدود المثابرة التي أنجزها مالك بن نبي في ضبط الاصطلاحات الاقتصادية التي تداولتها نصوصه؟

من الاصطلاحات التي كان لها حضور في المعجم الاقتصادي الذي نفترض وجوده في النصوص التي كتبها مالك، وإعانته في معالجة قضايا تتعلق بمشروع الإسلامي للاقتصاد، الاصطلاحات الآتية: «رأس المال» و«الثروة» و«التورط الاقتصادي» والاقتصادانية» و«المذهب الاقتصاداني» و«اقتصاد التوسط» و«الاستثمار الاجتماعي» و«عدم الوعي الشامل الاقتصادي» و«الحصر الاقتصادي» و«الإقلاع الاقتصادي» و«التخطيط الاقتصادي» و«الرصيد الاقتصادي» و«اقتصاد القوت» و«اقتصاد التنمية» وغيرها.

ولأهمية «رأس المال» و«الثروة» فسنوليهما أهمية غير اعتيادية في البحث والمعالجة، ولهذا نقف ونثير السؤالين الآتيين: ما هي حدود الفهم الغربي لـ «رأس المال»؟ وما هي أبعاد الضبط الإسلامي للمعنى والدلالة؟ أسهمت

---

(1) مالك بن نبي؛ مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط 4، دمشق، 1984، ص 15.

(2) مالك بن نبي؛ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، 1989، ص 23.

(3) مالك بن نبي؛ في مهب المعركة، إعداد ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، لبنان، 1978، ص 98.

نصوص مالك في دائرة المعرفة الاقتصادية، في بيان الفارق بين الفهم الغربي لإصطلاح «رأس المال» وذلك باعتباره مفهوماً متولداً في رحم الثورة الصناعية، وبين اصطلاح إسلامي اعتادت الأقلام الباحثة في الاقتصاديات الإسلامية، أن تتداوله كمرادف لرأس المال، ونعني به اصطلاح «الثروة».

ولإنجاز مثل هذا الإطار الدقيق للمفهوم سعى بن نبي إلى أن تكون البداية واضحة، وساحة العمل الاقتصادي والنقاش الفكري المصاحب، مكشوفة وخالية من أي لبس وغموض. وبهذا الاتجاه تقدم بفعل ضبط للمفاهيم الاقتصادية. وهنا كان مفهوم «رأس المال» هو الإصطلاح المستهدف. والبداية تحديد «رأس المال» في المعجم الاقتصادي الغربي، مشيراً إلى ظروف إنشاء هذا المفهوم الاقتصادي، وبيان أن الساحة الإسلامية قد عرفت أقلاماً كتبت نصوصاً اقتصادية تداولت مفهوم «رأس المال» بمعناه الغربي، وجاهدت تركيبه على حركة «الثروة» المصطلح الاقتصادي الإسلامي.

والواقع أن هذه الأقلام، ارتكبت خطأين، خطأ في عدم فهم الظروف التي أدت إلى إنشاء هذا الاصطلاح الاقتصادي في تراب الثورة الصناعية، وقيام المؤسسات الصناعية، والطبقات والمصارف. وخطأ بحق التراب الإسلامي الذي لا يعرف الثورة الصناعية والمؤسسات والطبقات والمصارف الصناعية التي تنظم حركة «رأس المال».

لقد كان مالك رائداً في مثابرته الهادفة إلى ضبط الاصطلاح الاقتصادي، وبيان دور الظروف في إنشائه. ولهذا أفاد موضحاً؛ «وينبغي لنا أن نفهم قبل كل شيء أن كلمة (رأسمال) ليست من مصطلحاتنا، ولا هي من الشيء الذي تعودناه، فنحن دائماً نخلط بين شيئين متمايزين تمام التمايز: الثروة ورأس المال»[1].

بيّن مالك أن اصطلاح «الثروة» يختلف عن اصطلاح «رأس المال»، وأن

(1) مالك بن نبي؛ شروط النهضة، ص 168.

ذلك الاختلاف يعود إلى:

أولاً: الاختلاف في المنشأ الاجتماعي، فالثروة هي اصطلاح اقتصادي متولد ولادة شرعية في التراب الإسلامي. وكانت الإفادات المالكية[*] واضحة في بيان منشأ الاصطلاح والمركز الاجتماعي لصاحب الثروة «فهو فلاح، أو صاحب ماشية، أو صاحب ضيعة»[1].

ثانياً: الاختلاف في التداول، فاصطلاح الثروة مطبوع بطابع محلي على خلاف عالمية وكونية «رأس المال». والثروة اصطلاح اقتصادي محكوم في إطار «الحرفة المحلية». ومن هنا أمسك تفكير مالك بحقيقة الظروف التي أفضت إلى تداول اصطلاح «الثروة» وبالتحديد من جانب «ظروف التراب الإسلامي» ودورته الاقتصادية. ولهذا كانت «الثروة» مطبوعةً «بطابع مكاسب الشخص غير المتحركة، غير الداخلة في الدورة الاقتصادية»[2]، وأنّ النظر إليها من جانب حركة «رأس المال»، فالثروة على عكس رأس المال لا تتميز بكونها «عملاً مستقلاً، كقوة مالية تدخل في بناء الصناعات وتمويلها، أو في تجارة التصدير. . . كما هو الشأن في رأس المال»[3].

إذن هذه في الحقيقة عقبات بحكم ظروف الإنشاء، بحيث تقف عائقاً أمام «الثروة» لا تسمح لها بالصعود والارتقاء «إلى مستوى رأس المال». كما وأنها من الناحية الأخرى اصطلاح اقتصادي بدائي بسيط «من الناحيتين الاقتصادية والأدبية»[4].

(*) يُعدُ المفكر مالك بن نبي صاحب نهج اقتصادي، يُشكل جزءًا من مشروع النهضة الذي قاده في الأرض الإسلامية والعالم الثالث. ولهذا يحق لنا أن نطلق اصطلاح «المالكي» و«المالكية» نسبة إلى «مالك بن نبي» على عموم منظومته المعرفية والثقافية والاقتصادية.

(1) مالك بن نبي؛ شروط النهضة.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق، ص ص 168 ـ 169.

وإذا كان هذا هو حال اصطلاح «الثروة»؛ فإننا نتساءل: ما هو جوهر «رأس المال» أي طبيعته الذاتية؟ من المعروف في مضمار نظرية التعريف، أن صياغة التعريف تنهض على وصف الخصائص الجوهرية للشيء. وهنا نسعى إلى وضع تعريف لاصطلاح «رأس المال»:

إنه «المال المتحرك» الذي يتجاوز في حركته «محيط الفرد» و«حاجاته الخاصة» ويتحرك في مضمار إقليمي أو قاري أو كوني[1].

ويحمل الاصطلاح مضموناً اجتماعياً، وضبط هذا المضمون هو جزء من عملية ضبط ظروف الإنشاء وتداول الإصطلاح، ولعل من المفيد أن نذكر ونحن نقرأ الإفادات المالكية في هذا المقام، أن من نتائج «رأس المال» الاجتماعية، والتي كان لها آثارها الواضحة على أوروبا، أن «رأس المال» كان المحرك والفاعل في بزوغ ظاهرتين اجتماعيتين:

الأولى: الطبقة العاملة كنتيجة متولدة في رحم الثورة الصناعية.

ثانياً: ظاهرة «الاستثمار» كنتيجة للحاجة إلى أسواق لتصدير المنتوج، والبحث عن مصادر للمواد الأولية التي تقوم عليها الصناعة[2].

والحقيقة أن الإفادات المالكية تقدم لنا نصاً مثمراً، يتغذى فيه، التداخل بين اصطلاحي «الثروة» و«رأس المال» ثم تحدُثُ نقلةٌ إلى بُعدٍ جديد؛ فلنقرأ هذا النص: «غير أن هذه ـ أي ظاهرة الاستعمار ـ نقلت الثروة من حالتها البسيطة إلى حالة واسعة منتشرة سميت بـ (الرأسمال)»[3].

وهنا نتساءل: هل ظاهرة الاستعمار هي السبب في التداخل بين أوراق «الثروة» وأوراق «رأس المال»، مما كان له الأثر في بروز «إشكال» معرفي في مثابرة مالك النازعة إلى ضبط معاني الاصطلاحات؟ حقيقة أن في ذلك جانباً

(1) المصدر السابق، ص 169.
(2) المصدر السابق، ص 170.
(3) المصدر السابق.

من التبرير، إذ كُتب على البلدان المستعمرة، أن تعيش هذا التداخل (والخلط) في مختلف مفاصل الحياة.

ونُذكّر هنا أن قلم مفكرنا مالك، ومن خلال إفادات سابقة قد بيَّن أن ظروف إنشاء اصطلاح «رأس المال» تختلف عن ظروف إنشاء اصطلاح «الثروة». ولهذا نحسب أن هذه المراجعة ليس لها ما يبررها، اللهم إلا أمراً واحداً وهو شطب الفعل المعرفي المبدع، وتعطيل عمل المثابرة الأصيلة التي أنجزها مالك بن نبي.

وحقيقة أن قلم مفكرنا ظل يتحرك في دائرة مثابرته المعرفية المبدعة، فذهب واصفاً «رأس المال» بكونه «كيف» وليس «كم»، في حين أن «الثروة» بالمقابل «كم» راكد ماكث في محليته؛ «فالدرهم الذي يتحرك، وينتقل، ويدخل ويخرج عبر الحدود يسمى «رأسمال»، والمليار من الدراهم المستقر الساكن هو ثروة ذات محيط ضيق»[1].

ومن الاصطلاحات التي كان لها حضور في المعجم الاقتصادي المالكي، وأعانت مفكرنا مالك على كتابة نصب اقتصادي، حمل معالجةً لمختلف قضايا المشروع الإسلامي للاقتصاد اصطلاح «التورط الاقتصادي». فقد ضبط معناه من خلال حديثه عن المجتمعات الراكدة والاقتصاد الراكد، فـ «التورط الاقتصادي» يحدث عندما تختار هذه المجتمعات المسار الغربي في النمو، وفي تكوين مؤسساتها المختلفة. ولعل من آثار هذا التورط «آثاراً نفسية» مؤلمة على صعيد المجتمع والأفراد[2].

أما «الاقتصادانية» و«المذهب الاقتصاداني» فهما من المصطلحات التي تداولتهما الإفادات الاقتصادية المالكية. ونحاول بيان المعنى الذي ضبطه مالك لكل منهما، «الاقتصادانية هي نزعة عالجت شؤون المجتمع الإنساني من خلال النظر إلى الحياة على أنها «مطعم» يجري فيه الحساب من خلال عمليتين

(1) المصدر السابق، ص ص 170 ـ 171.

(2) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 149.

وجمع لما يدخل من مال، وطرح النفقات»[1]. أما «المذهب الاقتصاداني» فيعرفه مالك على أنه مذهب يتعارض مع سنن التاريخ البشري، وذلك لأنه تجرد من «القيم الثقافية»، التي عليها التعويل في إحداث نهوض اجتماعي[2].

وتداولت الإفادات المالكية اصطلاحات اقتصادية أخرى، شكلت مكونات لغة اقتصادية، ومن هذه الاصطلاحات «اقتصاد التوسط». ويقصد به مالك، اقتصاد يتوسط بين الأطراف، الرأسمالية والماركسية، والتوسط سمة يتميز بها المشروع الإسلامي للاقتصاد. واستند في تأسيس هذا الاصطلاح (أو السمة) على الآية القرآنية الكريمة «جعلناكم أمة وسطاً...»[3].

أما «الاستثمار الاجتماعي»، فهو من الاصطلاحات البالغة الأهمية في المعجم الاقتصادي المالكي. وهو في الوقت ذاته سمة من سمات المشروع الإسلامي للاقتصاد. ولنقف لنتعرف على كيفية الضبط التي قام بها مالك لهذا الاصطلاح. يُعرفه مالك بأنه «مبدأ الاتكال على الذات، أي بالتعبير الاقتصادي مبدأ الاستثمار الاجتماعي. من الإنسان... والتراب... والزمن المتوافر في كل أرض»[4].

وورد في الإفادات المالكية اصطلاح «عدم الوعي الاقتصادي». ونلاحظ أن مالكاً استخدمه نقيضاً لاصطلاح «الحصر الاقتصادي» فقد قابل بينهما وهو ينظر إلى واقع المسلم، فقد رأى أن أمام المسلم في الواقع خيارين: إما غياب الوعي الاقتصادي، أو أن يتحول إلى «كائن اقتصادي» فقط. وهذا المقصود بمعنى الحصر الاقتصادي[5].

واستخدمت الإفادات المالكية اصطلاح «الإقلاع الاقتصادي»، وهو

(1) المصدر السابق، ص 38.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 40.
(4) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص ص 77 ـ 78.
(5) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 40.

اصطلاح في غاية الأهمية. والحقيقة أن مالكاً كان رائداً في استخدامه، ويعني هذا الاصطلاح التفكير والتخطيط وخلق الظروف الاجتماعية والاستعداد النفسي للشروع في تنفيذ الخطة الاقتصادية[1]. و«التخطيط الاقتصادي» اصطلاح تداولته نصوص مالك، وعرفته بأنه «مظهر من مظاهر تعجيل خُطى التاريخ في القرن العشرين، وهو مظهر يخص الميدان الاقتصادي»[2].

و«الرصيد الاقتصادي» اصطلاح يقصد به مالك الإمكانيات المتوافرة في «وطن مختلف في ساعة الصفر من إقلاعه»[3]. ومن الاصطلاحات المتداولة في النصوص: «اقتصاد القوت» و«اقتصاد التنمية». ويلحظ القارىء للإفادات المالكية، أنها أسست علاقة عضوية بين الاصطلاحين ومن خلال المبدأ القائل: «إطعام كل الأفواه، وتشغيل كل السواعد»[4].

ومن الاصطلاحات المتداولة في النص الاقتصادي المالكي، ولها حضور، اصطلاح «اقتصاد التبادل» ونشأ بسبب اغتراب الإنتاج[5]. و«الديناميكا الاقتصادية»، وقد استخدمه للدلالة على حركة المال في الاستثمار[6].

III ـ مجاهدة نقدية للمذاهب الاقتصادية المتداولة:

ما طبيعة المجاهدة الفكرية الناقدة التي قام بها مفكرنا مالك للمذاهب الاقتصادية التي ولدتها دائرة الاقتصاديات الغربية؟ وما وزن المثابرة التي أنجزها قلمه في عملية النقد، ومهدت لإنشاء مشروع إسلامي للاقتصاد؟

في الحقيقة كان أمام المثابرة المالكية نوعان من المذاهب الاقتصادية،

(1) مالك بن نبي؛ بين الرشاد والتيه، ص 149.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 153.
(4) المصدر السابق، ص 160.
(5) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص 73.
(6) المصدر السابق، ص 42.

ومجموعة مناهج ونزعات اقتصادية متولدة منها؛ الأول المذهب الاقتصادي الرأسمالي. والثاني المذهب الاقتصادي الماركسي. وإن تكوين هذه المذاهب «حدث في المجتمع الغربي، حيث وضع الرأسمالية والشيوعية»[1]. ولهذا فإن المجاهدة النقدية المالكية انصبت على هذين المذهبين، وما تولد منهما من مناهج ونزعات. وهنا نحاول عرض المفاصل العامة للمذهبين ومن خلال الإفادات المالكية. ونترك المفاصل الباقية لأن مالكاً استثمرها في جوانب أخرى، وسنقوم بتقديم معالجة لها في أماكن لاحقة من هذا البحث.

دقق مالك أولاً في المذهب الاقتصادي الرأسمالي وذهب إلى أنه يقوم على «فكرة (المنفعة) الخاصة بالرأسمالية»[2]، وأنه مذهب «تجاري أو احتكاري» ينهض أساس «توازنه على قانون العرض والطلب»[3]. ويرى مالك أن الرأسمالية في مضمارها الاقتصادي «إباحية» فهي تستند إلى «المبدأ الذي عبر عنه آدم سميث، في بداية العهد الاقتصادي الحديث في عبارته الشهيرة: دعه يعمل، دعه يسير»[4].

وكذلك فإن المشكلة الملازمة للرأسمالية والتي تحملها معها للفكر الإسلامي في الاقتصاد، وتسبب له قلقاً، هي مشكلة (الربا) أو (الفائدة) التي تقدمها المصارف، ولذلك انتقلت هذه المشكلة إلى واقع الاقتصاد الإسلامي، وعانى منها كثيراً، وفكر في كيفية «تخليص الرأسمالية من الربا» لأنه محرم في شريعته. وكأنه من الناحية الفنية يحاول تخليص جسد من روحه[5]. ولهذا تعارض «مع الليبرالية، عبر قضية الربا»[6].

---

(1) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 149.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 156.
(4) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص ص 41 ـ 42.
(5) المصدر السابق، ص 42.
(6) المصدر السابق، ص 43.

وفي مقال بعنوان «الأساس الأخلاقي لعمليتي الإنتاج والتوزيع» كشف مالك عن «التصرفات الرأسمالية» المؤذية للمجتمع، والتي تتكون بالمقابل، مستندةً إلى الفردية، فذهب معلناً نقده لهذه التصرفات: «إن الأساس المذهبي الذي يقرره آدم سميث كقاعدة للديناميكا الاقتصادية قد أطلق العنان لإرادة المال وفتح الباب لتصرفات الرأسمالية على حساب المصلحة العامة في المجال السياسي والمصالح الخاصة بالمنتجين والمستهلكين»[1].

والحقيقة أن الرأسمالية أهملت العلاقة القائمة بين القيم الأخلاقية والقيم الاقتصادية. وإن هذا الإهمال جاء بسبب نزعتها «الإباحية في الاقتصاد»[2]. وفي مضمار التخطيط للتنمية فإن الرأسمالية استندت إلى «المصلحة الفردية وحرية التصرف». ولهذا فإن الرأسمالية حسب الرأي المالكي لا تتفق والشروط الخالصة التي ينهض عليها فعل التخطيط للتنمية في العالم الإسلامي وبلدان العالم الثالث.

وإذا كان هذا هو الموقف المالكي من المذهب الاقتصادي الرأسمالي؛ فما حدود المجاهدة النقدية التي قام بها مفكرنا مالك بن نبي للمذهب الاقتصادي الماركسي؟ قرأ مالك الماركسية بعقلية المسلم الراغب الإفادة من كل رأي يُقدم حلاً لمشكلات الواقع الإسلامي، ولكن بشرط أن يكون هذا الحل مستوعباً لظروف العالم الإسلامي وبلدان العالم الثالث.

إن أول أمر دققته المجاهدة المالكية حركة «رأس المال». فقد وجدت أن الماركسية تنظر إليه «من حيث هو آلة سياسية، بين يدي طبقة معينة هي البرجوازية لاضطهاد طبقة أخرى هي (البروليتاريا). فهو (أي ماركس) قد نظر إلى رأس المال من هذه الزاوية لأن أوضاع المجتمع وظروفه قد حتما عليه هذا النظر»[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 87.

(2) المصدر السابق، ص 89.

(3) مالك بن نبي؛ شروط النهضة، ص 161.

إن النقد الذي وجهه مالك للماركسية في هذه القضية تقوم على أن ماركس كان مغمضاً عينيه عن رؤية «رأس المال» آلة اجتماعية. ويتأتى هذا من أن «رأس المال» في حد ذاته لم يكن «هو المشكلة التي تعرض لها كارل ماركس في آرائه عام 1848. وإنما كان تعرضه لنتائجه الاجتماعية كرأسمالية»[1]. وكان لظروف عصر ماركس الأثر في عدم تمكينه من النظر إلى «رأس المال» كآلة اجتماعية[2].

ولاحظ مالك أن هناك فجوات في الماركسية تتمثل في نظرتها الأحادية إلى الأحداث، فقد ردت كل شيء إلى «العوامل الاقتصادية». وكان لهذه النظرة مخاطرها على التفسير الماركسي، مما كان الحاصل من ذلك سقوط الماركسية في معاقل «الحتمية الاقتصادية». ويرى مالك أن في هذا الترجيح لفعل العوامل الاقتصادية، تكون الماركسية قد أغفلت «بعض الأشياء الجوهرية في الظاهرة الاجتماعية»[3].

إلا أن قارىء النصوص التي كتبها مالك وهو يُقوِّمُ المذهب الاقتصادي الماركسي، يجد أن قلم مفكرنا قد أعطى الحق للماركسية في تفسير الظاهرة الاجتماعية «تفسيراً اقتصادياً» ووصفها بكونها «نظرية صادقة»[4]. غير أن مالكاً عندما دقق في «الحتمية الاقتصادية» التي تقول بها الماركسية، وجد فيها «فضاءً»، يضغط بثقله «على مصير الشعوب». كما أن قراءة واقع الشعوب يكشف عن الآثار الاجتماعية التي سببها فعل «الحتمية الاقتصادية، والمتمثل في السقوط ومنذ اللحظة الأولى في الأحبولة الاستعمارية»، بحيث وقعت هذه الشعوب تحت هيمنة «الاقتصاد الحديث» وهكذا «بدأ عصر الحتمية الاقتصادية» بالنسبة لها «مع بدء العصر الاستعماري»[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 169.

(2) المصدر السابق.

(3) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 148.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق، ص ص 148 ـ 149.

وبعين ثاقبة لحركة انتشار المذاهب الاقتصادية في العالم الإسلامي لاحظ أن خيبة الأمل التي سببتها الرأسمالية ومذهبها الاقتصادي القائم على (المنفعة)، دفعت المسلم وبرد فعل ميكانيكي إلى شاطىء «الاقتصاد الشيوعي، وبكلمة ألطف: في اتجاه الاقتصاد الاشتراكي، لا لأنه يحبذ منطلقاته المذهبية» بل لأنه«يشهد مساوىء الرأسمالية» ولأنه لاحظ «نجاح الخطط الاشتراكية في الاقتصاد». إلا أنه سرعان ما اصطدم «ببعض جوانب هذه الخطط» التي تتعارض «مع الفقه الإسلامي» مثل «تحديد الملكية أو إلغائها» إضافة إلى التعارض العميق بين الإسلام ومادية الماركسية وهرطقتها[1].

وتذكر الإفادات المالكية التي اعتنت بتقويم المذهب الاقتصادي الماركسي أن هذا المذهب ينهض على فكرة (الحاجة)، أي «الذي يتوازن على أساس مبدأ الإنتاج والاستهلاك»[2]. وفي علاقة العمل بالمال لاحظ مالك أن هذه العلاقة مقيدة، أي أن العمل مقيد بشروط مالية «لا ينطلق بدونها حتى في البلاد الشيوعية الكلاسيكية، حيث لم تتغير هذه الشروط إلا في ملكية المال في هذه البلاد الشيوعية من الأيدي الخاصة أو البنك إلى يد واحدة، يد الدولة، ومن البنك إلى الخزينة»[3]. وفي قضية التخطيط للتنمية لاحظ مالك بن نبي أنه لا يخرج عن «التسيير السلطاني والصراع الطبقي»[4].

كانت البداية عند بن نبي بيان الدور الذي تلعبه الأفكار في المضمار الاقتصادي. ومفكرنا مالك اعتمد في الكشف عن فاعلية الأفكار على (خروشوف). فقد ذهب الأخير إلى «أن النجاح الاقتصادي هو أقوم مقياس لسلامة الأفكار»[5]. والواقع أن رأي (خروشوف) من زاوية المعرفيات وأسلوب

(1) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص 43.
(2) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 149.
(3) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص 69.
(4) مالك بن نبي؛ بين الرشاد والتيه، ص 150.
(5) مالك بن نبي؛ مشكلة الثقافة، ص 15.

امتحان الأفكار لا تتحدد بمقياس أو معيار واحد. وأن النجاح الاقتصادي مقياس وحيد، ضمن مقاييس عدة متداولة وشائعة في مضمار المعرفيات. ولا نقول جديداً إذا قلنا إن دائرة المعرفيات عرفت مقاييس متنوعة في معرفة سلامة الأفكار منها: مقياس التحقق، والانسجام والتماسك، والتطابق والرضاء.

إلا أن المهم لدينا معرفة رأي مالك تجاه هذه القضية، وبيان حجم تأثيرها في الميدان الاقتصادي. وأول ما نذكره أن مالكاً دقق فيها، وأعاد صياغتها في الإطار الصحيح المنتج «فها نحن أولاء نرى فاعلية الأفكار في إطار اقتصادي قومي، أي عندما تكون الأفكار سليمة يصبح الاقتصاد ناجحاً»[1]. ويرى مالك أن العالم قد تعقدت بنيته، وشبكة العلاقات المتولدة في نسيجه الاجتماعي. ولهذا دخل المجتمع «في مرحلة لا يمكن أن تحل فيها أغلبية مشكلاته إلا على أساس نظم الأفكار»[2].

وهنا نقف ونتساءل: ما هو الطريق الذي انتخبه مالك لحل المشكلات التي برزت في المجتمع الإسلامي؟ وهل كان أمام أنظاره انموذج، يمكن الاعتماد عليه في حل المشكلات؟ حقيقة كان أمام مفكرنا، انموذج شكلته دوائر الاقتصاديات الغربية. ومالك دقق في هذا الأنموذج ضمن حدود مثابرته النقدية للمناهج المتولدة من المذاهب الاقتصادية الغربية. هذا الانموذج هو انموذج «التعويض» الغربي الذي ترى فيه دوائر التفكير الغربية أنه يحمل حلاً لمشكلات العالم. غير أن قلم مالك لم يقبل الرؤية الغربية، لأنه كان مدركاً لخطورة هذا الانموذج، ولذلك وضعه على طاولة النقد والتقويم. وخلص إلى أن هذا الانموذج لا يمتلك المقومات التي تحمله على المشاركة في حل «الأزمة الخطيرة التي يعيشها العالم المتحضر»، واعتقد أن العالم «المتحضر... قد فشل في عملية التعويض» ولهذا عاد هذا العالم إلى أصله

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.

«الأوربي» يبحث «عن منطلقات جديدة لأفكاره ولنشاطاته الاقتصادية»[1].

أما الطريق الذي انتخبه مالك لحل مشكلات المجتمع الإسلامي، فهو طريق «الأفكار السليمة»، ولهذا لفت أنظار البلاد العربية والإسلامية إلى فعل الأفكار ودورها في الحياة، ولذلك يدعو البلاد العربية والإسلامية إلى «أن تولي أكبر قدر من اهتمامها لمشكلة أفكارها، وخاصة تلك البلاد، التي لا تملك كثيراً من أدوات القوة المادية»[2]. ومقابل الانموذج الغربي اقترح انموذجاً لدول العالم الثالث، وفي هذا الاقتراح نقد للانموذج الغربي وتأسيس لجوانب من المشروع الإسلامي للاقتصاد، يقول «فإذا ما أخذنا مثلاً موقف البلاد التي اتبعت في سياستها الدولية، روح مؤتمر باندونج المتمثلة في (الحياد الإيجابي)، فمن الطبيعي أن نتصور أن هذه البلاد ينبغي أن تفكر في اقتصادها طبقاً لهذه الخطة السلوكية، بل أن تفكر في سياستها أيضاً بتلك الروح»[3].

وتناول قلم مالك بالنقد والتقويم نزعة من النزعات التي ولدتها دائرة الاقتصاديات الغربية، وهي نزعة «الاقتصادانية» والتي استحوذت على التفكير المتخصص والعام. ووضعها تحت مجهر الفحص والتدقيق، الذي بيَّن أن هذه النزعة تتعارض مع التوجهات الإنسانية التي تؤكد عليها المدركات الإسلامية. وفي تقويمها ذهب إلى أن «الاقتصادانية» سعت إلى فعل «الخير» عندما نزعت إلى معالجة شؤون المجتمع الإنساني. إلا أن المُشكل الإنساني أحرج «الاقتصادانية» وشكل نقداً أساسياً لها، فهي قصرت عندما تصورت الحياة الإنسانية «مطعماً حقيراً»؛ «حسابه يتم بعمليتين اثنتين: جمع لما يدخل من مال، وطرح النفقات»[4]. ويعتقد مفكرنا مالك أن «المذهب الاقتصاداني»

(1) مالك بن نبي؛ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ص 23.
(2) مالك بن نبي؛ مشكلة الثقافة، ص 15.
(3) المصدر السابق، ص 16.
(4) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 38.

يتعارض مع سنن التاريخ البشري، وذلك لأن هذا المذهب تجرد «من القيم الثقافية التي تنشد كل جهد، للنهوض على الإنسان»[1].

تحول النقد المالكي صوب منهج اقتصادي آخر، ليبين السلبيات التي تلازمه. هذا المنهج هو «منهج التنمية». وذهب في تقويمه له، على أنه منهج مزعوم «يؤكد ما هو أسوأ من أدوات التخلف كلها»[2]. وهنا أدلى بآراء مهمة فيها تنبيه للشعوب على خطورة طريق النسخ والتقليد لتجارب شعوب أخرى في التنمية. وفيها دعوة للبحث عن انموذج يُعتمد مثالاً. ولهذا اعتقد أن الاقتصادي «يسلك سبله الخاصة التي ليست بالضرورة سبل الرأسمالية ولا سبل الماركسية»[3].

والسؤال الذي نرفعه هنا: ما هو الطريق الثالث الذي يحرر حركة الاقتصاد، ومن خلاله تجربة التنمية من سيئات الرأسمالية والماركسية؟ في الحقيقة إفادات مفكرنا الاقتصادية تشكل معالم طريق مستفيد من التجربة الرأسمالية والماركسية، إلا أنه في الوقت ذاته متحرر من قيود مقولاتهما الضيقة، والتي تتعارض مع سنن التاريخ البشري وطبيعة حركة المجتمع، وذلك لأن «المجتمع في منطلقه يتمتع دائماً بسلطان اجتماعي يمثله الإنسان والأرض والزمان الذي يملكهم في الحالات جميعاً، لكنه لا يملك سلطاناً مالياً دائماً»[4].

وعلى هذا الأساس دعا مالك إلى إعادة مراجعة التخطيط للتنمية بحيث تكون المرجعية دائماً إلى «الاجتماعي» وليس كما هو سائد إلى «المالي». ولهذا ينبغي «لخطط التنمية والحال هذه أن تعتمد اعتماداً أكثر على السلطان الاجتماعي حتى لا تعبر عن وسواس نقص المال الذي يهلكها من البداية

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص 39.

(4) المصدر السابق.

بإخضاعها إلى إرادة المال»[1]. إذن رغب مالك تحرير خطط التنمية من سلطة النزعة «الاقتصادانية» رغم تقديره لأهمية الاقتصاد. فهو يرى أن «المشكلات البشرية» لا يمكن حلها جميعاً «بسبل اقتصادية»[2]. ولذلك نُشيد بكل جهد لتحرير خطط التنمية في البلدان الإسلامية والعالم الثالث من النظرات الأحادية التي ترجح الاقتصادي وتهمل الاجتماعي والذي دونه لا تنجح وإن توافرت الإمكانات الاقتصادية.

وبعين الراصد لمجريات الحياة في العالم الإسلامي، لاحظ مالك أن العالم الإسلامي «مصاب بهذا الداء». ورأى أن حركته سجينة طرفين، يتنقل فيها من شاطىء أحدهما إلى شاطىء الآخر. الأول شاطىء «عدم الوعي الاقتصادي الشامل». والثاني شاطىء «الحصر الاقتصادي». وكأن قدر المسلم ومصيره مرهون بحركة تجري في اتجاه واحد. أي إما «أن يكون بشراً اقتصادياً... (أو)... أن لا يكون غير هذا»[3].

بعد ذلك انتقل مالك إلى مضمار تأسيس المشروع الإسلامي للاقتصاد. ومن الملاحظ على إفادات مالك، أنها جاءت مكثفة مختصرة. ومن المعلوم أن مرحلة التأسيس تحتاج إلى التفاصيل والإستشهادات. ورغم هذه الحال، فإن ما أنجزه مفكرنا يُعد مثابرة معرفية في غاية الأهمية في مضمار التأسيس. ولعل أولى الإفادات المالكية جاءت على صورة بيان قرآني يُحدد مكانة للاقتصاد الإسلامي في خارطة المذاهب الاقتصادية المتداول. ويتكشف ذلك من خلال قول مالك «إن التعليم الإسلامي كله في القرآن والسنة يدعوه إلى الحلول الوسطى دائماً»[4].

ينزع المشروع الإسلامي إلى إقامة «اقتصاد التوسط». وما يسند هذه

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق، ص 40.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.

الرؤية الآية القرآنية الكريمة التي ذكرها مالك: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾(1).

وحملت الإفادات المالكية إعلاناً مصرفياً فيه توعية للمسلم من مزالق، المذاهب الاقتصادية، وبيان لما تحمله من مخاطر على عقائده، وأثر ذلك على سلوكه وتصرفاته وتعامله بحيث تبصره بحقيقة المذاهب الاقتصادية، وما تخفيه من اعتقادات. قد تجبر الإنسان على الاعتقاد بـ «وثنية جديدة، بحيث يصير من عباد صنم جديد اسمه (الاقتصادانية) أو حتى الاقتصاد»(2).

IV ـ تقويم المثابرات الناجزة في الاقتصاد الإسلامي:

ما هو الطريق الذي انتخبه مفكرنا مالك في تقويم المثابرات الناجزة في ساحة الفكر الإسلامي الحديث، والنازعة إلى اقتراح مخططات لاقتصاد إسلامي؟

حقيقة أن الإفادات المالكية التي اعتنت بهذا الموضوع، كانت إفادات نقدية تقويمية، فقد وجد مالك أن هذه المثابرات تتحرك بين قطبين: الرأسمالية والشيوعية. ولهذا سعى إلى تحرير المشروع الإسلامي للاقتصاد من قيود الرأسمالية ونزعتها التحررية. ونزع في الوقت ذاته إلى تحريره من اختناقات الماركسية وبعدها الهرطقي وموقفها من «الملكية». واقترح أن يكون طريق التحرير للاقتصاد الإسلامي هو طريق «الاستثمار الاجتماعي».

إن بيان فعل التقويم النقدي الذي وضعه مالك لهذه المثابرة، يتطلب منا إعادة قراءة كتاب مالك «المسلم في عالم الاقتصاد»، وبالتحديد قراءة مقالة من مقالاته. والقارىء لهذه المقالة يلحظ أنها بدأت بفعل تأمل في الفكر الإسلامي الحديث لحظة مواجهته «المشكلات الاقتصادية». وخلاصة الموقف المالكي، إن هذا الفكر قد خنق نفسه في دائرة ضيقة من الاجتهاد مبيناً أن

---

(1) البقرة: 143؛ ومالك بن نبي؛ المصدر السابق.
(2) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 40.

حركة الفكر الإسلامي الاجتهادية قد نهضت على مسلمتين:

الأولى: إنها استندت في حل المشكلات الاقتصادية على «الموجود من مناهج اقتصادية» والإفادة منها، وتضمينها في داخل البناء الفكري للمفهوم الإسلامي للاقتصاد.

الثانية: كشفت عن وقوع الفكر الإسلامي الحديث في مطب «النشاط الاقتصادي» وذلك من خلال التأكيد على عدم إمكانية القيام بأية خطوة «من دون تدخل المال»[1].

رأى مالك أن تعثر الفكر الإسلامي في الاقتصاد، استناداً إلى المسلمة الفكرية الأولى، قد اضطر هذا الفكر إلى الوقوع في دائرة الاختيار «بين الرأسمالية والشيوعية»[2]. وإن هذا الاختيار عرض الفكر الإسلامي في الاقتصاد إلى حالة من التردد والتخبط بين المذهبين، مما كان الحاصل من هذه التجربة ضياع هوية هذه المثابرات وانغماسها في شخصية الآخر. كما وسبب هذا التردد في الوقت ذاته، إلى انتقال مشكلات الرأسمالية والشيوعية إلى داخل بنية الفكر الإسلامي في الاقتصاد، فتحولت تلك المشكلات في مضمار الممارسة الاقتصادية إلى قيود ربطت حركة الاقتصاد الإسلامي بعجلة الاقتصاد الرأسمالي أو الشيوعي.

فمثلاً يرى مالك أن جنوح الفكر الاقتصادي الإسلامي، وممارساته في العمل المعرفي، والتخطيط للتنمية، نحو الرأسمالية، ترتب عليه اصطدام الفكر الإسلامي بـ «الإباحية» التي نهضت عليها اقتصاديات الرأسمالية منذ أن خط «آدم سميث» عبارته الشهيرة «دعه يعمل، دعه يسير»[3].

لقد سبب قبول الرأسمالية داخل بنية الاقتصاد الإسلامي، حسب

(1) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص 41.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 41 ـ 42.

الإفادات المالكية، مشكلة كبيرة حملت المسلم على التفكير في كيفية «تخليص الرأسمالية من الربا، لأنه محرم في شريعته، وكأنه من الناحية الفنية يحاول تخليص جسد من روحه، ويرجو أن الجسد سيبقى حياً وسيقوم بمهماته»[1].

وتركزت محاولة المسلم في تخليص الرأسمالية مما تعانيه من مشكلات، في بحثه داخل الفقه الإسلامي، عن ظروف فقهية، فيها إمكانات تكييف نظري على الشاطئين، بحيث يتمكن من حل مشكلة الربا، وانجاز خطوة قبول للرأسمالية داخل القرارات الفقهية. والبحث في الوقت ذاته عن قرارات خاصة في الفقه الإسلامي تتماشى والتوجه الرأسمالي، مع شطب كل الإفادات الفقهية التي لا تتناغم وهذا التوجه. وعن هذه القضية أفاد مالك قائلاً: «إن نجح (أي المسلم) في إيجاد حل نظري في قضية الربا يطابق الفقه الإسلامي، فيكون كأنه وجد روحاً لا ينطويها جسد، أو تتناقض مع جسدها، لأن نظام البنوك يرفض هذه الروح وهي ترفضه، فيبقى الحل النظري معلقاً عملياً، لأن صاحبه انطلق على أساس مسلمة استثمار المال كمنطلق للديناميكا الاقتصادية، دون أن يراجع هذا المبدأ نفسه»[2]. وخلاصة الموقف المرتبط بهذه المثابرة: خيبة أمل في الرأسمالية.

ورصد قلم مالك محاولات أخرى في ساحة «الفكر الإسلامي»، محاولات نزعت إلى تأسيس مشروع اقتصاد إسلامي بالاعتماد على منهج الإفادة مما يقدمه، المذهب الماركسي. وأول ما بينه مالك في تقويم هذه المحاولات، إن خيبة الأمل التي سببتها الرأسمالية للفكر الإسلامي، وبالتحديد فشل المحاولات التي قامت بتكييف الرأسمالية داخل بنية الفقه الإسلامي، حركت حسب فهم المفكر مالك بن نبي، إلى التوجه صوب الاقتصاد الماركسي، للبحث عند إمكانية تكييف له داخل بنية المضمار

(1) المصدر السابق، ص 42.
(2) المصدر السابق.

الاقتصادي الإسلامي.

ولنقف نتعرف على حدود الدرس الذي خرج به المفكر مالك بن نبي، ومن خلال رصده لحركة الفكر الإسلامي في مضمار الإفادة من المذاهب الاقتصادية المتداولة في العصر، والسؤال الذي نرفعه هنا: ما حجم الإفادة من المذهب الاقتصادي الماركسي؟ وما رصيد الإفادة على صعيد تجربة المسلم في بناء اقتصاد إسلامي؟ يرى مالك أن خيبة الأمل التي سببتها الرأسمالية للمسلم، دفعته برد فعل إلى شاطىء «الاقتصاد الشيوعي، وبكلمة ألطف؛ في اتجاه الاقتصاد الاشتراكي» وجاء هذا التوجه الإسلامي بعد أن شاهد المسلم «مساوىء الرأسمالية وتناقضها أخلاقياً وتقنياً مع الفقه الإسلامي» وفي الوقت ذاته شاهد «نجاح الخطط الاشتراكية في الاقتصاد». إلا أن الذي حدث اصطدام المسلم «ببعض جوانب هذه الخطط» وخاصة التي تتعارض «مع الفقه الإسلامي» مثل «تحديد الملكية أو إلغائها» والتعارض الأساس «بين المادية والإسلام»[1].

بعد هذه التجربة التي كابدها الفكر الإسلامي مع المذهبين الاقتصاديين الغربيين، نتساءل: ما الدروس التي يمكن الحصول عليها؟ إن الدروس الأولى تبين لنا فشل المثابرات الإسلامية في تركيب بنية اقتصاد إسلامي على معطيات تجربة الاقتصاد الرأسمالي أو الماركسي. ولهذا جاء اختيار المسلم في محاولته التركيبية تحمل خيبة أمل على جبهتي المذهبين. وإن ذلك مرتبط بتقدير مفكرنا مالك، «بعوامل بعضها فني أخلاقي وبعضها فني عقائدي. وفي كلا الاتجاهين نراه في محاولة تركيب روح إسلامية على جسم أجنبي يرفضها وترفضه»[2].

بينت الإفادات المالكية إلى أن من الأخطاء الفادحة في دائرة الذات، تلك الأخطاء التي أسهمت في تعطيل «نمو الفكر الاقتصادي في العالم

(1) المصدر السابق، ص 43.
(2) المصدر السابق، ص 44.

الإسلامي»، وبرأي مالك يعود ذلك إلى تشدد «بعض علماء الدين» الذين اعترضوا «على الاجتهاد الاقتصادي»[1]. ويُلاحظ القارىء أن مالكاً قد دقق في الأسباب التي حملت رجال الدين على هذا الاعتراض. فوجد أن ذلك غالباً ما يكون «حرصاً على صيانة الدين». إلا أنه استدرك وبيَّن بأن هذا الحرص في أحيان أخرى لا يتسم «بالحكمة عندما يطغى الاعتراض إلى درجة التعطيل»[2].

والحقيقة أن مفكرنا مالك، وبعقلية المفكر المسلم، يتساءل، وسؤاله فيه نقد وتقويم للمتداول من مواقف، وفيه رؤية مستقبلية تطالب أن يكون فعل الاجتهاد بما يتناسب والمتغيرات التي يحملها المستقبل. ونعتقد من المفيد أن تترك إفادات مفكرنا تبين للقارىء همومه في هذا الموضوع. فيسأل مثلاً «من يقوم بدراسة في الاقتصاد؛ هل يلتزم فيما يكتب النظرة الفقهية. لا بالنسبة للكليات فحسب، بل بالنسبة لكل تفاصيل سيواجه النظرية في المستقبل»[3].

ويعتقد مالك أن من الضروري في الواقع الإسلامي الراهن، أن يدرك الساعي إلى وضع محاولة فقهية، حدود «موقفه على أساس الاهتمام بشروط الانطلاق أكثر من شروط الاستمرار، حتى وإن كانت ضرورية لمراجعة الأشياء»[4]. واستناداً إلى هذا الموقف دعا الفقهاء والباحثين في الاقتصاد خصوصاً، وفي شؤون الحياة عموماً، إلى «تقدير مسؤولياتهم على أساس القضية المطروحة ليست قضية تحقيق استمرار الحياة الاقتصادية، بل هي قضية دفع العجلة من أجل إنقاذ السفينة وأهلها»[5].

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص 45.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق.

V ـ البناء الفكري للمشروع الإسلامي للاقتصاد:

ما هي الإفادات التي كتبها مالك بن نبي، وشكلت بناءً فكرياً، في الإمكان الاصطلاح عليه بـ «المشروع الإسلامي للاقتصاد»؟ سؤال كبير وإفادات مفكرنا تناولته بالبحث والتحليل، بحيث تمكننا من القول إن هذا البناء توزع في طوابق فكرية عدة، يدرس كل واحد منها واجهة من واجهات هذا البناء. وفي الإمكان أن نتناول كل ذلك في المحاور الفرعية الآتية:

أولاً: المشروع الإسلامي من «الثروة» إلى «رأس المال»:

ما طبيعة الطريق الإسلامي النازع إلى تحويل «الثروة» إلى «رأس المال»؟ اعتنت الإفادات الاقتصادية التي كتبها مفكرنا مالك، بالتخطيط في إمكانية تحريك الثروة المتوافرة في البلدان الإسلامية، بهدف تكوين «رأس مال» إسلامي، يكون عاملاً في إنشاء صناعات ومؤسسات خدمات. والحقيقة إن هذه الإفادات جاءت على صورة «توجيهات». وهي صيغة مشروعة إذ من المعروف أن كتابة هذه الإفادات قد استهدفت بلداناً، في يومها، كانت الصناعة بشكلها الحديث غائبة. كما وأن مجتمعاتها هي مجتمعات تاريخية، تسود فيها أنواعاً قديمة من شبكة العلاقات الاقتصادية المحكومة بالثروة الراكدة، مما جعل سمة اقتصادياتها الركود أيضاً. وهي بالتأكيد حالة تتعارض مع النبض المتسارع لحركة الصناعة، والذي يحرك معه «رأس المال» صعوداً ونمواً، متخطياً الحدود الضيقة التي عرفتها البلدان الإسلامية في حركة «الثروة».

لقد استفادت المثابرة المالكية الناشدة إنشاء ظروف تكوين «رأس المال» في البلاد الإسلامية، من تجربة تكوين «رأس المال» في أوروبا، ولذلك تشعر وأنت تقرأ نصوصه، حضور تكوين «رأس المال» وحركته في أوروبا» وعليه، فإن توجيه رأس المال وهو لا يزال في طور التكوين في بلادنا، لا يتصل أولاً بالكم، بل بالكيف، فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة تخلق معها العمل والنشاط، أما الكم فإن ذلك الدور الثاني، دور

التوسع والشمول»[1].

والسؤال الذي نرفعه هنا: ماذا تتمنى إفادات مالك الاقتصادية أن تنجزه على صعيد خصائص حركة الأموال في عالمنا الإسلامي؟ يترتب على إثارة هذا التساؤل تساؤلات أخرى مثل: هل نريد في تجربة عالمنا الإسلامي أن تتكرر التجربة الغربية في نشوء الرساميل وتركزها بيد فئة قليلة؟ أم نطمح لتجربتنا أن تُسهم في تكوين الرساميل والإفادة منها عموم الأمة؟ وهل تكوين «رأس المال» في العالم الإسلامي يقف عند حدوده الاقتصادية؟ أم أنه يتجاوز تلك الحدود ويتطلع إلى أبعاده الحضارية الناشدة وضع عالمنا الإسلامي في الإطار الحضاري الصحيح؟

حقيقة إنها أسئلة بالغة الأهمية، تحملنا على البحث عن إجابات لها. وفي البداية وجدنا إفادة مالكية تحدد موقف مفكرنا من حركة رأس المال وتركزه. كما وأنها تنبهنا إلى ضرورة: «أن تكون أموالنا مطبوعة بطابع الديمقراطية لا بطابع الإقطاعية»[2].

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أن مالكاً عارف بحقيقة أن الثروة المتوافرة في بلداننا هي من نتاج الإقطاع، ومتركزة يومها بيديه، وهي بالتأكيد فئة قليلة. وإذا أردنا تحريك هذه الثروة لتكون «رأس مالاً»، فمطلوب أن نقوم بتحويلها لتكون «قوة» وآلة اجتماعية. وهذا التحويل يقتضي نقلها من أيدي الفئة القليلة إلى أيدي «الأمة». والواقع أن هذا يحتاج إلى منهج وتخطيط ينهضان على فهم حقيقي لطبيعة المجتمع الإسلامي، وفهم لمحركاته وتطلعاته بحيث يكون الحاصل من ذلك بناء «حياتنا الاقتصادية» التي لا يكون فيها «مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة، تستغل السواد الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوفر فيه إسهام الشعب، مهما كان فقيراً، وبذلك يتم التعادل بين طبقات الشعب، وتنسجم مصلحة الجماعة مع

---

(1) مالك بن نبي؛ شروط النهضة، ص 171.

(2) المصدر السابق.

مصلحة الفرد»[1].

ثانياً: المشروع الإسلامي و«شروط الإقلاع الاقتصادي»:

دشن المفكر مالك بن نبي مباحث الاقتصاد الإسلامي، بمفهوم اقتصادي مهم جداً، وهو مفهوم «الإقلاع الاقتصادي». والحقيقة أنّ المتأمل في هذا المفهوم يخلص إلى أنه يختصر عمليات كبرى، وأنشطة ينبغي إنجازها إذا أُريد للمشروع الإسلامي للاقتصاد، أن يبدأ عمله، وبالتحديد في الطريق المستقل الذي يبتعد عن هيمنة المذاهب الاقتصادية المتداول في هذا العصر.

يعني «الاقلاع الاقتصادي» التفكير والتخطيط، وخلق الظروف الاجتماعية، وتفعيل الطاقات، والاستعداد النفسي للشروع في تنفيذ الخطة الاقتصادية. إن قلم مالك تناول هذا المفهوم بالدراسة والبحث، ومن خلال ذلك تقدم بتقويم للمحاولات التي قامت بعض البلدان الإسلامية في مضمار «الإقلاع الاقتصادي»، مبيناً أسباب عدم توفيق تلك المحاولات. إن كل ذلك بحثه مفكرنا في كتابه «بين الرشاد والتيه» وبالتخصيص في مقال بعنوان: «شروط الإقلاع الاقتصادي»[2].

بحث مالك في المقال قضية «التخطيط الاقتصادي». ومن المعلوم أن هذه القضية ارتفعت في البلدان الإسلامية إلى «مرض»، لا يعرف دواءه إلا الحكيم «الغربي»، وذلك بحجة أن واقع البلد لا يرقى بخبراته وأدواته المعرفية، إلى تشخيص المرض واقتراح الدواء. والحقيقة أن مالكاً أشار إلى أمثلة من تجارب العالم الثالث، فشلت فيها بلدانه في تنفيذ خططها «الخمسية» أو «العشرية» فشلاً ذريعاً، على الرغم من اعتمادها في وضع خططها على خبراء كبار، مشهود لهم بالخبرة، ونجاح التنفيذ في عالم التخطيط الاقتصادي في بلدانهم. وقلم مالك موضوعي إلى أعلى درجات الموضوعية، فهو لم

---

(1) المصدر السابق، ص ص 172 ـ 173.

(2) مالك بن نبي؛ بين الرشاد والتيه، ص ص 144 ـ 154.

يشكك بقدرات المُخطِط، ويغمطه حقه ومنزلته. ولهذا أفاد قائلاً: إن هذا الفشل لا يحملنا على التشكيك «في فكرة التخطيط ذاتها»[1].

والسؤال الذي يُثار هنا: إذا كان المخطط على مستوى رفيع من القدرة على التخطيط؛ فأين إذن تكمن عوامل الفشل؟ استهل مالك حديثه عن هذه العوامل، بوضع ضبط المفهوم «التخطيط». ومن بعد ذلك انتقل إلى مضمار التجربة والميدان الاقتصادي، ليكشف عن العوامل التي أدت إلى نجاح التخطيط في أرض التجربة الأولى. وفشلها عندما تم استنساخها في تراب جديد.

يُعرف مالك «التخطيط» بأنه «مظهر من مظاهر تعجيل خُطى التاريخ في القرن العشرين، وهو مظهر يخص الميدان الاقتصادي»[2]. ويدقق أكثر فيشير إلى أن فكرة التخطيط، في حقيقتها «رغبة بعض البلدان في تجاوز تخلفها من خلال الاعتماد على طرق فنية متسارعة»[3]. إن عملية التدقيق في أفكار التخطيط الاقتصادية، مكنته من الإمساك بالأسس الفلسفية أو الايديولوجية التي تقف وراء التخطيط وتوجهه. ولهذا أراد مفكرنا أن ينبه البلدان الإسلامية إلى خطورة تلك الأسس على هويتها الحضارية. إضافة إلى أن في هذه الأسس تكمن عوامل عدم توفيقها في تنفيذ هذه الخطط، ومن ثم فشلها وتوليد خيبة أمل لشعوبها.

بينت الإفادات المالكية عن وجود تجربتين عالميتين في مضمار التخطيط، وهما أمام أنظار المخطط الاقتصادي؛ الأولى رأسمالية (ليبرالية) تستند إلى «المصلحة الفردية وحرية التصرف». والثانية ماركسية (شيوعية) تنهض على «التسيير السلطاني والصراع الطبقي»[4]. ويرى مالك بعين الخبير

---

(1) المصدر السابق، ص 149.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص 150.

(4) المصدر السابق.

أن الاختيار في التخطيط لدول العالم الثالث، يقتضي أن يكون خارج إطار هاتين التجربتين. وإذا فكر المخطط الاقتصادي في بلدان العالم الثالث، في وضع خطة اقتصادية، واعتمد على واحدة من هاتين التجربتين، فإنه يكون قد هوى بخطته في معاقل التقليد والاستنساخ. وبذلك يكون قد قضى على خطته، ومنذ اللحظة الأولى بالفشل. وهذا الحال يعود إلى اختلاق ظروف التجربتين السابقتين عن الظروف التي تعيشها بلدان العالم الثالث. ولهذا اقترح مالك على المخطط، أن يفتش عن طريق ثالث، وبذلك «يبحث عن طريق تنمية تتفق مع الشروط الخالصة بالبلدان الإفريقية الآسيوية في مرحلتها الراهنة»[1].

والحقيقة أن الطريق الثالث هو المسار الذي تتوافر فيه «شروط الإقلاع في العالم الثالث»[2]. ولذلك رأى مالك أن حل مشكلة التنمية «في البلاد الأفروسيوية في حاجة إلى عالم الحياة الاجتماعية أكثر منها إلى مهندس الاجتماع»[3]. وعلى هذا الأساس وجد أن «فشل تجربة الدكتور شاخت في مخططاته، خارج بلاده، الدليل الواضح على عجز المهندس الاجتماعي في معالجة بعض القضايا الاقتصادية»[4].

ويرى مالك أن من الضروري أن تتوافر للمخطط، الوسائل المتوافرة في داخل البلد. وبخلاف ذلك فإن المشروع يكون مرهوناً للخارج خصوصاً إذا ما ربط بأي قرض أو خيار خارجي. ولذلك طالب المخطط أن ينظر فيما يتوافر في واقع «أي بلد أفروسيوي» وأن يصنف المتوافر بالصورة الآتية:

أولاً: أن يتصرف بدقة على العمليات الزراعية في البلد الراغب وضع

---

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق. والدكتور شاخت هو مهندس خطط التنمية الاقتصادية لألمانيا، وكانت خططه ناجحة إلى أبعد الحدود. إلا أن خططه في أندونسيا فشلت فشلاً ذريعاً.

خطة اقتصادية له، ومعرفة أثر الوسائل البدائية التي تستخدم في الزراعة في زيادة ونقصان المدخولات الاقتصادية.

ثانياً: تثبيت ما تحتويه أرضه من مواد خام، وموارد طبيعية بحيث تشكل عمقاً اقتصادياً يمكن الركون إليه أثناء عملية التخطيط.

ثالثاً: حساب «العمل المتوقع الذي يمكن تحويله إلى عمل واقع يُعد بالساعات»[1].

إن التدقيق في هذه الجوانب عند وضع الخطة الاقتصادية، مسألة بالغة الأهمية، وهي حسب رؤية مالك تُشكل ما يسميه «الرصيد الاقتصادي لوطن متخلف في ساعة الصفر من إقلاعه». أما العوامل الأخرى فهي في نظره إضافية تساعد في نجاح الخطة. وإذا تصورنا الحال بخلاف ذلك، واعتمدنا في وضع الخطة على القروض والاستثمارات التي تأتي من الخارج، فإن الخطة بالتأكيد ستكون معرضة إلى الفشل لأن القروض والاستثمارات الخارجية لا يمكن أن تشكل «القاعدة التي يقوم عليها مخطط ما»[2].

إذن من أجل نجاح الخطط الاقتصادية ينبغي على بلداننا الإسلامية أن تتخلى عن القروض والاستثمارات الخارجية، وأن تحرك الطاقات الاجتماعية بدلاً من كل ذلك باتجاه إنجاز «شروط الإقلاع». وأن يساند هذه الخطة تشريع اجتماعي اقتصادي يستمد موجهاته من المبدأ القائل: «كل الأفواه تستحق قوتها، وكل السواعد يجب عليها العمل»[3].

وناقش مالك هذه المسألة في مقال بعنوان «اقتصاديات القوت والتنمية»[4]. ولبيان الأفكار التي حملها المقال وبما يتعلق بموضوعة «الإقلاع

(1) المصدر السابق، ص ص 152 ـ 153.
(2) المصدر السابق، ص 153.
(3) المصدر السابق، ص 154.
(4) المصدر السابق، ص ص 160 ـ 165.

الاقتصادي» نتساءل: كيف يتحقق الربط بين «اقتصاد القوت» و«اقتصاد التنمية»؟ حقيقة أن هذا الأمر، هو ما يميز المشروع الإسلامي للاقتصاد، فهو يؤكد على قيام العلاقة الحيوية بين «اقتصاد القوت» و«اقتصاد التنمية»، وأن تتحول هذه العلاقة إلى جسر عضوي يشدُ اقتصاد القوت إلى اقتصاد التنمية. ولبيان ذلك نعود إلى إفادات مالك نستوضح الموقف ومن خلال سؤال جديد:

كيف يتمكن المشروع الإسلامي للاقتصاد من إنجاز ذلك؟ بإيجاز يتحقق ذلك من خلال «إطعام كل الأفواه، وتشغيل كل السواعد»، وقد أفاد مالك عند ذلك قائلاً «فالقضية ليست بالنسبة للبلد الواحد في تشغيل جزء من السواعد، كسواعد العمال الجزائرين العائدين من الخارج، بل ينبغي تشغيل السواعد كلها التي تمثل الرصيد الحقيقي للوطن بأجمعه في لحظة الصفر من إقلاعه. وبهذا الثمن فقط تستطيع دفع عجلة التنمية في الوطن»[1].

ثالثاً: المشروع الإسلامي لاقتصاد أفروسيوي فعال:

ما حجم المجاهدة التي قام بها مالك، بهدف إنشاء اقتصاد أفروسيوي فعال؟ إن أَول ما نُلاحظه على الإفادات الاقتصادية التي دونها قلم مالك، أنها تطلعت إلى تعميم المشروع الإسلامي، ووضعه في إطار جغرافي أوسع، بحيث يمتلك القدرة على التعبير عن تطلعات شعوب القارتين الإفريقية والآسيوية. وفيه إمكانية إنشاء اقتصاد أفروسيوي لمحور جغرافي أوسع من دائرة العالم الإسلامي، هو محور «طنجة ـ جاكرتا».

بعين الباحث المدقق في طبيعة المجتمع الغربي، وجد مفكرنا مالك أن الاقتصاد الذي نما في ترابه نمواً طبيعياً، قد أحدث نقلة اجتماعية، كان من نتائجها بناء المجتمع لمؤسساته التربوية والعلمية والثقافية والدستورية. في حين لاحظ أن واقع المجتمع الإسلامي، والشرقي بوجه عام في حالة ركود،

(1) المصدر السابق، ص ص 163 ـ 164.

بحيث طبعت كل مفاصله ومنها المفصل الاقتصادي بالركود كذلك. ولهذا رأى أن توجهات المجتمع الاقتصادية إذا وضعت بذات المسار الغربي فإنها ستسبب مشكلةً للمجتمع، يسميها مالك بـ «التورط الاقتصادي». ولعل ما يسببه هذا التورط «آثاراً نفسية» من حيث «إن المعنى الاقتصادي لم يظفر في ضمير العالم الأفروسيوي بنفس النمو الذي ظفر به في الغرب، في ضمير الرجل المتحضر في حياته»[1].

لقد ربط مفكرنا ربطاً محكماً بين نمو المضمار الاقتصادي، وانتشار الثقافة الاقتصادية، والتطور الحضاري الحاصل في المجتمع. في حين أن غياب المعنى الاقتصادي من دائرة تفكير الإنسان، يُشير إلى أن حركة المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الفرد، هي خارج مجال حركة المجتمعات المتحضرة. ولهذا كان الاقتصاد في الغرب، و«منذ قرون خلت ركيزة أساسية للحياة الاجتماعية، وقانوناً جوهرياً لتنظيمها. أما في الشرق فقد ظل العكس من ذلك في مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ وهي نظرية ابن خلدون قد ظلت حروفاً ميتة الثقافة الإسلامية حتى نهاية القرن الأخير»[2].

الحقيقة إن هذا الربط فيه تعميم، إذ إن المقارنة بين نمطين من التفكير، مرهونة بالظروف التاريخية لكل منهما، واحتياجاتهما المعبر عنها في شكل تطور حضاري يختلف عن الآخر. ونحسب في هذه المقارنة شطب لاختلاف الظروف التاريخية والحضارية، وتطور المهن والعلاقات الانتاجية والاجتماعية، وأشكال العلاقات الاقتصادية. إذ إن الغرب في مرحلة ما قبل النهضية هو غير الغرب في مرحلة النهضة وما بعدها. وكان الشرق في مرحلة تطور حضاري، في حين كان الغرب يغط في نوم عميق. ونعتقد أن هذا المهار ضروري لفهم الاختلاف بين الظرفين التاريخيين؛ ظرف الحضارة

(1) المصدر السابق، ص 149.

(2) المصدر السابق.

الإسلامية، وظرف الحضارة الغربية التكنولوجية.

ونرى أن بعض الأفكار التي وردت في الإفادات بحاجة إلى إعادة قراءة، وخصوصاً ما يتعلق بمضمار النظرية الاقتصادية الإسلامية. فقد اعتقد مفكرنا مالك بصورة جازمة أن المجتمع الشرقي، ومن خلاله المجتمع الإسلامي لم يتمكن من وضع نظرية اقتصادية. وأن ذلك يعود برأيه إلى أن المجتمع الشرقي لم يقبل «تحت تأثير احتياجاته الداخلية على أن يضع نظرية اقتصادية كما حدث في المجتمع الغربي، حيث وضع الرأسمالية أو الشيوعية»[1].

ونحن نسأل: هل كانت للغرب نظرية اقتصادية قبل الثورة الصناعية؟ نقول؛ إن الرأسمالية والشيوعية هما ولادتان نظريتان للثورة الصناعية. غير أن دائرة الفكر الغربي عرفت الكثير من الآراء الاقتصادية والتشريعات والأنظمة التي جاءت استجابة لاحتياجات الظروف الحضارية والتطور الاجتماعي. وذلك حدث للغرب، ويصعد إلى الحضارة اليونانية التي شهدت كتابة نصوص اقتصادية درست موضوع الاقتصاد في مضمار «التدبير المنزلي» و«سياسة الرجل مع دخله وخرجه وأهله وخدمه»[2].

وما رصيد الحضارة الإسلامية في مضمار الاقتصاديات؟ حقيقة أن الحضارة الإسلامية قد تداولت آراء اقتصادية، منها متولد من الروافد (دائرة الفقه) ومنها ما يرتبط بالوافد الثقافي ومن خلال ترجمة ما كتبه أفلاطون وأرسطو وآخرون. وبتأثير الظروف التاريخية والتطور الحضاري الذي مرت به الحضارة الإسلامية. ولهذا نجد عدداً من الكتاب قد كتب في مضمار الاقتصاديات رسائل تناولت موضوع الاقتصاد. منها ما كتبه (الفارابي) في

(1) **المصدر السابق.**
(2) أنظر: البحث الذي كتبه زميلنا «علي زيعور» بعنوان «قطاع الاقتصاديات داخل العقل العملي في الفلسفة الإسلامية» **مجلة الاجتهاد**، العددان (34 و35) شتاء وربيع (1997)، ص 233 وما بعد.

رسالة السياسة[1]، والماوردي[2]، وابن سينا وكُتاب الأدب السلطاني.

لقد ذهبت الإفادات مذهباً شارحاً للعقبات التي حالت بين العقل الإسلامي وبين صياغة نظريته الاقتصادية، فأكدت على أن المجتمع الشرقي، ومن خلاله المجتمع الإسلامي، وبسبب تأثير احتياجاته الداخلية، و«ما انطوى عليه من نفسية خاصة منعقدة على (الزهد) كمثل أعلى منذ قرون. وأن فقهاً اقتصادياً يستلهم خطته ومفاهيمه من مثل كهذا، ويصدر عنه لا يمكنه بداهة أن يعبر بنفس الدقة العملية عن فكرة (المنفعة) الخاصة بالرأسمالية، أو عن فكرة (الحاجة) الخاصة بالنظرية الماركسية، فالزهد والمنفعة والحاجة ثلاث حقائق لا يمكن أن تدخل في اطراد اجتماعي واحد، وفي واقع اقتصادي واحد، فقد كان هناك إذن عنصر تنافر أساسي بين الأوضاع الشخصية الموروثة في البلاد الأفروسيوية وبين التكوينات الاقتصادية التي وضع أسسها العصر الاستعماري»[3].

ونحسب أن فكرة التنافر بين الزهد والمنفعة والحاجة في التكوينات الاقتصادية التي شهدها الشرق ما بعد الاستعمار، تعود إلى الاستعمار وما خلقه من تنافر دفع به إلى مجمل الحياة الشرقية، ومن ضمنها الثقافة ونظم الحياة والسياسة والاقتصاد. والحقيقة أن الإفادات هنا كانت تقرأ الأطروحة الغربية المصاحبة لانتشار الاستعمار، ونظمه وأفكاره التي شاعت في الشرق.

إذن من الممكن ضبط الاقتصاد الأفروسيوي في إطار المنفعة بفكرة الزهد الإسلامية، التي هي الحارس الأمين الذي يبقي حركة الاقتصاد لصالح الفرد، ومنفعة الحياة الاجتماعية الأفروسيوية. ويضبط حركة الاقتصاد في إطار

---

(1) الفارابي؛ رسالة في السياسة، نشرة لويس شيخو اليسوعي، مجلة المشرق، السنة الرابعة 1911، ص ص 648 ـ 653.

(2) محمد جلوب الفرحان: «الفكر الاقتصادي في كتابات الماوردي» **مجلة الاجتهاد**، العددان (34 و35) شتاء وربيع 1997، ص 169 وما بعد.

(3) مالك بن نبي؛ فكرة الإفريقية الآسيوية، ص 149.

الحاجة بحيث يُنظم الزهد الحاجات وطرق تلبيتها في إطار مفهوم العدالة الذي يُعطي الفرد حقه والمجتمع حقه. إنها بكل تأكيد مضمار المشروع الإسلامي للاقتصاد.

لنبدأ أولاً قراءة الإفادات التي كتبها مالك حول فكرة «الزمن»، وبيان ما تولد من فوارق بين العالم الحديث والبلدان المتخلفة. يقول مالك: إن «هناك عنصراً آخراً يتمتع بنفس الطابع النفسي، ويجب أن نحسب له حسابه في هذا التنافي، ذلك العنصر هو فكرة الزمن التي تُعد أساسية في تنظيم العمل في العالم الحديث. أما البلدان المتخلفة، فإنهم لم يجربوا هذه العملة الخاصة، إذ تنمو ألوان النشاط والعمل بصورة تقليدية في حدود الزمن الميتافيزيقي، أي في نطاق الأبدية... وإذن فلقد كان التنافي بين هذه المباني الموروثة، وبين ألوان العمل المنظم الموقت في المجتمع الحديث، كان هذا التنافي أمراً محتوماً»[1].

فعلاً إن هذه الإفادات تتطلب إعادة قراءة وبجوار معطيات من حركة الاقتصاد الإسلامي والفعاليات المرتبطة به، والتي اعتمدت على فكرة الزمن التي كان لها دوراً حيوياً في تنظيم العمل وتحديد الأجور. وإذا عُدنا إلى الشواهد الاقتصادية الإسلامية، وبالتحديد في مضمار اقتصاديات التعليم وهو مجال متفرع من النظرية الاقتصادية الإسلامية العامة. نجد أن فكرة الزمن قد اعتمدها العقل الإسلامي معياراً لتنظيم عمله. ولعل الشاهد على ذلك النصوص الاقتصادية الواردة في كتابات «ابن سحنون»، و«القابسي» و«ابن جماعة» و«ابن الجزار» و«المغراوي»[2]. إذ نلحظ أن فكرة الزمن معتمدة في تحديد ساعات العمل في الحانوت الدراسي، وتثبيت ساعات اليوم الدراسي، والعطل الدراسية، وتوزيع المواد الدراسية في جدول دراسي يومي وأسبوعي. وتحديد أجور المعلمين وأجور الدراسة... كل هذه شواهد على تداول النصوص الاقتصادية الإسلامية لمفهوم الزمن. وهي شواهد تأكد على حضور

(1) مالك بن نبي؛ المصدر السابق، ص 150.

(2) أنظر: محمد جلوب الفرحان؛ الخطاب التربوي الإسلامي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1997، فصول عدة.

فكرة الزمن في إطار المشروع الإسلامي للاقتصاد.

ونتساءل: هل في الإمكان إنشاء مقاربة بين النظرية الاقتصادية الماركسية والمشروع الإسلامي لاقتصاد أفروسيوي؟ في الإمكان إنشاء مثل هذه المقاربة إذا نزعنا سلبيات الماركسية، وبالتحديد تحرير مفهوم الحاجة من أسواره الفكرية الهرطقية، بحيث تنقله ليتحرك في إطار فهم إسلامي يحوله إلى «حق» لكل أفراد المجتمع، وهو في الوقت ذاته «حق» اجتماعي ينزع إلى توفير لقمة العيش، وفرصة الرزق لكل إنسان. وفي إفادة مالكية مهمة عن اقتصاد الحاجة المتحرر من أسوار الشيوعية، إفادة بينت حركة مفهوم الحاجة في صورة «فرض الحق غير المشروط لكل فرد في أن يحصل على خبزه اليومي، وبالتالي تعتبر العمل في النهاية واجباً يومياً عليه»[1].

رابعاً: المشروع الإسلامي: من الاستثمار المالي إلى الاستثمار الاجتماعي:

ما هي العلاقة التي أسسها مالك بين الاستثمار المالي (الاقتصادي) والاستثمار الاجتماعي؟ وكيف وظف الاقتصادي لصالح الاجتماعي؟ وما هي الأسس التي اعتمدها في ترجيح الاستثمار الاجتماعي في مشروعه الإسلامي للاقتصاد؟

ولنبدأ أولاً في بيان: كيف أسهم الاقتصادي في حل مشكلات الإنسان والمجتمع؟ تناول مالك هذا الموضوع في كتابه «شروط النهضة»، وفي مقالات عدة من كتبه المختلفة. ويلحظ قارىء هذا الكتاب أن مالكاً قدم مشروعاً لحل مشكلة الإنسان، وهو من الشمولية بحيث احتوى في داخله على مشروع اقتصادي متفرع منه، إنه المشروع الحضاري الهادف إلى حل مشكلة الإنسان والمجتمع. وبذلك يمكن القول إن الاقتصادي يعمل لخدمة المشروع الحضاري وفي جوانب عدة. ومن النافع الإشارة إلى أن إفادات مالك قد استوعبت كل ذلك، فبينت أن المشروع الحضاري يتميز بنوع من

(1) مالك بن نبي؛ المصدر السابق، ص 57.

الشمولية، في حين أن المضمار الاقتصادي يعمل في مجال محدود. ولهذا فإن «حل مشكل الإنسان يتكامل في ثلاثة عناصر أساسية هي: توجيه الثقافة وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال»[1].

إن العمل ورأس المال يشكلان مفاصل مهمة في المشروع الاقتصادي لحل مشكلة الإنسان. ولما كان العمل هو مثابرة إنسانية تهدف إلى استثمار مواد الطبيعة وذلك بهدف إنتاج أدوات الحضارة وأن العمل بالمقابل يتحول من خلال عمليات الإنتاج إلى «رأس المال». نقف هنا ونثير السؤال الآتي: كيف نظر مالك إلى العمل؟ وما هي زوايا النظر المتولدة من مضمار «العمل»؟ يرى مالك أن العمل هو الذي رسم «مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي. ورغم أنه ليس مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي. ورغم أنه ليس عنصراً أساسياً كالإنسان والزمن. إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة»[2]. وحقيقة أن مالكاً في بيان فعل العمل في إنتاج الحضارات، يستند إلى حركة التاريخ الإسلامي، وخصوصاً البدايات الأولى لتَشكُلَ الحضارة الإسلامية، «فعندما كان المسلمون الأُوَل يشيدون مسجدهم الأول بالمدينة، كان هذا أول ساحة للعمل صنعت فيها الحضارة الإسلامية»[3]. وهكذا يصبح مفهوماً لدينا أن نظرة مالك للعمل تتحرك في إطارين: إطار اقتصادي فيه حساب لقيمة العمل وأثره في توليد «رأس المال». وإطار حضاري أشمل وأوسع من الاقتصادي فيه حساب لقيمة العمل في الإنتاج الحضاري.

تناول قلم مالك جانباً آخراً من قضية العمل، وركز هنا على القيمة التربوية للعمل وخصوصاً في مرحلة إعادة بناء المجتمع. وذلك لأن «الشيء الذي يهمنا في المجتمع الناشىء هو الناحية التربوية في عملنا لا الناحية الكسبية، إذ أن الناحية الكسبية لا تظهر إلا في المرحلة التي تطابق عند علماء

(1) مالك بن نبي؛ شروط النهضة، ص 161.

(2) المصدر السابق، ص 162.

(3) المصدر السابق.

الاجتماع (تقسيم العمل)»[1].

وتتحدد قيمة العمل بنظر مفكرنا مالك في ثلاثة جوانب؛ جانب البناء الاجتماعي؛ بحيث إنّ أي مثابرة إنسانية في العمل لا تسهم في البناء الاجتماعي تكون خارج الحساب. وجانب حضاري تاريخي، تكون فيه قيمة العمل محسوبةً بكلمات مالك، من خلال تأثير العمل في مسيرة الإنتاج الحضاري والأثر التاريخي؛ «فنحن نعمل ما دمنا نعطي أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ»[2]. والجانب الثالث وهو الأهم، إذ فعل العمل يتجاوز كل ذلك ليتغلغل في ذات الإنسان ووضعه ومحيطه الذي يعمل فيه «فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان. وخلق بيئته الجديدة. ومن هذه البيئة يشتق العمل معناه الآخر: كسب العيش لكل فرد»[3].

ونلاحظ في الحال الذي يمر به المجتمع الإسلامي، أن مالكاً في إفاداته الاقتصادية المدققة في العمل، يُرجح القيمة الحضارية للعمل، ويمنحها أولوية في مشروعه الإسلامي للاقتصاد، وقبل ذلك لمشروعه الحضاري. وهو على حق فإن إنهاض المجتمع يتطلب تغييراً في نظرته للعالم ولنفسه، وتحديد موقعه في خارطة العالم، ومعرفة وزنه وما يمتلكه من إمكانات، وحساب دقيق لحالة تخلفه الحضاري، والوقوف على العوامل الداخلية والخارجية التي سببت كل ذلك. ولأهمية هذه الجوانب في مجتمع «راكد مسترخ»، يرغب في النوم على حساب العمل والإنتاج. جاء الاهتمام المالكي بالبعد الحضاري للعمل. وإن لم يغفل قيمته الاقتصادية، القائمة على توفير «كسب الحياة» للفرد والمجتمع، «والواقع أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطاً عاماً أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك، لأن هذا التوجيه، حين يتحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال، يفتح مجالات

---

(1) المصدر السابق، ص 163.

(2) المصدر السابق، ص 164.

(3) المصدر السابق.

جديدة للعمل»[1].

ونلحظ أن مالكاً وفي إفادات عدة، دقق في العلاقة بين العمل والمال، وكان سنده رؤية اجتماعية بينت آثار تلك العلاقة على المجتمع. إن مثابرته هذه جاءت في مقال بعنوان «دور المال في اختزان العمل» كشف فيه بعض الأوهام، التي تسيطر على العقول في قضية العلاقة بين «العمل والمال»، فأفاد موضحاً «إننا منذ الخطوة الأولى نقرن، في مشروعنا قضية العمل بقضية المال، بحيث أصبح العمل مقيداً بشروط مالية لا ينطلق بدونها حتى في البلاد الشيوعية الكلاسيكية، حيث لم تتغير هذه الشروط إلا في ملكية المال في هذه البلاد الشيوعية من الأيدي الخاصة أو البنك إلى يد واحد، يد الدولة. ومن البنك إلى الخزينة»[2].

ويؤكد على البعد الاجتماعي في فهم حركة الاقتصاد، ومن خلال ذلك فهم علاقة العمل بالمال (أو النقد)، فيرى أن «المال مهما كان نوعه ذهباً أو فضة، كان الوسيلة لاختزان العمل حتى يعود لصاحبه في حاجات أخرى أو في أيام صعبة، تماماً كما تخزن الكهرباء فيما يسمى (البطاريات). وهو بذلك يمثل فائض العمل عن حاجات البيت»[3].

وفي مضمار الاستثمار الاجتماعي الذي حرث مفكرنا في جوانبه المختلفة، وشكل ركائزه الأساسية وبين هوامشه، يلحظ قارىء إفاداته أن فهمه اقترب من التحليل الذي تقدم به ماركس لقضية «اغتراب العمل» وما كان لذلك من آثار اجتماعية، لعل من مظاهرها اغتراب الإنتاج ونشوء اقتصاد التبادل؛ ولهذا ذهب مؤكداً على أنه «كثيراً ما يتحول ـ المال ـ من مجرد (بطارية) لتخزين العمل، يتمرد عليه، ويصبح سجانه بحيث لا تعود فائدته على صاحبه، بل على صاحب السجن، فإن كان هذا ما يعنيه ماركس بما

---

(1) المصدر السابق.

(2) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص 69.

(3) المصدر السابق، ص ص 70 ـ 71.

يسميه (اغتراب العمل)... فنحن نشاطره رأيه، بقدر ما يتفق مع التحليل الذي قدمناه عن الأزمة التي اغترب فيها الإنتاج عندما نشأ اقتصاد التبادل»[1].

وذهب في مقال بعنوانه «الاستثمار المالي والاستثمار الاجتماعي» إلى أن «الإمكان الاجتماعي هو الذي يقرر مصير الشعوب والمجتمعات والدول»[2]. حقيقة في هذا المقال متابعة للاهتمام بالاستثمار الاجتماعي الذي يعمل من خلال ثلاثية التركيب الحضاري: الإنسان والتراب والوقت. واعتبار هذا الاستثمار هو الركيزة الأساس للمشروع الإسلامي للاقتصاد. إن متابعة مالك، في واقع الأمر، لم تكن متابعة نظرية، وإنما كانت دراسة استقرائية قائمة على ملاحظة التجارب التي عاشتها بلدان العالم الثالث، وبالتحديد الصين انموذجاً. إن هدف مالك من هذا الاستثمار بالتجربة الصينية بيان دور الاستثمار الاجتماعي في إنجاح خطط التنمية. وعن هذه التجربة أفاد قائلاً «إن الصين تقدمت اقتصادياً، بسرعة مرموقة، لأنها طبقت منذ اللحظة الأولى في خطط تنميتها، مبدأ الاتكال على الذات، أي بالتعبير الاقتصادي مبدأ الاستثمار الاجتماعي من الإنسان الصيني، والتراب الصيني، والزمن المتوفر في كل أرض»[3].

إن كل هذا يؤكد على صحة رأي مالك الساعي إلى تثبيت مبدأ الاستثمار الاجتماعي كركيزة أساس للمشروع الإسلامي للاقتصاد، ودوره في إنجاح خطط التنمية. وبالإفادة من التجربة الصينية رسم صورة الاستثمار الاجتماعي من خلال تفاصيل إضافية؛ «فالصين وضعت كل تبعيات التنمية على كامل الشعب، فعوضت بطاقاته الحيوية الموجودة وبقدر الإمكان، الطاقات الميكانيكية المفقودة، حتى في المشروعات الكبيرة الحجم، أي أنها عوضت، بقدر الإمكان، الإمكان المالي بالإمكان الاجتماعي بصورة جعلتها رائدة العالم الثالث بلا جدال، وجعلتها على العموم، تحصل على خبرة فريدة

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق، ص 76.
(3) المصدر السابق، ص ص 77 ـ 78.

في العالم من حيث توظيف الإنسان والتراب والزمان»[1].

وفي بيان العلاقة بين العمل والاستثمار، والتدقيق في آثار تلك العلاقة في صياغة المشروع الإسلامي للاقتصاد، كتب مالك في كتابه «بين الرشاد والتيه» مقالاً بعنوان «العمل والاستثمار»[2] تناول فيه «التجربة الصينية في الاستثمار والعمل»[3]. ولعل ما استخلصه قلم مالك من هذه التجربة، إنها مرت بمرحلتين «تدلان على صورتين للاستثمار: الواحدة منهما على عكس الأخرى، بل تنافيها تماماً»[4]. ولنقف نتعرف على حقيقة تلك الصورتين من صور الاستثمار:

الأولى: إن العمل يكون فيها النتيجة النهائية للاستثمار، وأن ذلك اتخذ أشكالاً «من الوظائف» التي ولدها الاستثمار.

الثانية: إن الاستثمار هو بحد ذاته «نتيجة العمل» محسوباً «بساعات العمل»[5].

لقد نظر مالك من خلال التجربة الصينية، ودور الاستثمار الاجتماعي في إنجاح خططها الاقتصادية، إلى واقع العالم الإسلامي، وساعده ذلك على كشف العقبات التي تراكمت تاريخياً، والتي شكلت عُقداً واعتقادات، وقفت حائلاً أمام قيام أية نهضة اقتصادية. ولرفع وإزالة هذه العقبات رجح مالك أولاً فعل التربية في العالم الإسلامي، وذلك للإعلاء من قيمة الإنسان الذي يقود الخطط الاقتصادية وينفذها، والنظر إليه على أنه «رأسمال» الأول. ولهذا «فالعالم الإسلامي ليس بيده أن يغير أوضاعه الاقتصادية إلا بقدر ما يطبق خطة تنمية تفتق أبعاده النفسية، وتخلصه من تركة عصر ما بعد الوحدين، من

(1) المصدر السابق، ص 78.
(2) مالك بن نبي؛ بين الرشاد والتيه، ص ص 155 ـ 159.
(3) المصدر السابق، ص 159.
(4) المصدر السابق، ص 157.
(5) المصدر السابق.

خرافاتها أو عقدها ومسلماتها الوهمية.

يجب أن تتضمن النهضة الاقتصادية هذا الجانب التربوي الذي يجعل من الإنسان القيمة الاقتصادية الأولى، كوسيلة تتحقق بها خطة التنمية، وكنقطة تلاقي تلتقي عندها كل الخطوط الرئيسية في البرامج المعروضة»[1].

ولاحظ أن خطط التنمية والمشروعات الاقتصادية في العالم الإسلامي: «لا زالت بعيدة عن وضع الإنسان في هذه الرتبة، كوسيلة تتغير هي ذاتها في فعاليتها بقدر ما تحدث من تغيرات في نطاق النمو الاقتصادي»[2].

وبيَّن مفكرنا وهو في حالة سجال مع المذاهب الاقتصادية الغربية، أن «مبدأ الاستثمار الاجتماعي» كان غائباً في معالجاتها، وفي الوقت ذاته أشار إلى أنه سمة من سمات المشروع الإسلامي للاقتصاد. وهنا كشف عن جانب من قضية الاستثمار الاجتماعي، تتمثل في العلاقة القائمة بين «زيادة السكان وحجم الاستثمار». ففي مقالة بعنوان «العمل والاستثمار»[3] دقق في تلك العلاقة، وفحص المفهوم الذي تقدمت به المذاهب الاقتصادية الغربية. ومن ثم قام بتعديل المفهوم من خلال اقتراحه لمفهوم «الاستثمار الاجتماعي»، المفهوم الذي يتصدر بُنى المشروع الإسلامي للاقتصاد، والذي يلعب في الوقت ذاته الدور الأساس في نجاح الخطط الاقتصادية الإسلامية وخطط بلدان العالم الثالث.

خامساً: أخلاقية المشروع الإسلامي للاقتصاد:

إن واحدةً من أهم مميزات المشروع الإسلامي للاقتصاد، أنه مطبوع وموجَّهٌ بأخلاقية الإسلام التي تحكم حركة الاقتصاد برمتها، وتقيم تعادلاً بين الحقوق والواجبات، بين الانتاج والاستهلاك. والسؤال الذي نرفعه: ما هي

(1) المصدر السابق، ص 79.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر السابق، ص ص 155 ـ 159.

الإفادات التي كتبها قلم مفكرنا مالك بن نبي في هذا المضمار؟ الحقيقة أن مالكاً تناول الأسوار الأخلاقية التي تحكم حركة المشروع الإسلامي للاقتصاد في مقال بعنوان: «الأساس الأخلاقي لعمليتي الإنتاج والتوزيع»[1].

لقد أكدت الإفادات المالكية على الترابط بين القيم الأخلاقية والقيم الاقتصادية. وحقيقة هذه ميزة يتصف بها المشروع الإسلامي للاقتصاد، الذي هي في الواقع، ميزة أهملتها الرأسمالية. وهذا الإهمال جاء بسبب نزعتها «الإباحية إلى الاقتصاد»[2]. وبالمقابل تحركت الإفادات باتجاه رفع فاعلية القيم الأخلاقية في الحياة الاقتصادية، وبيان فعلها المؤثرة في الحياة عموماً. ومالك استند في توضيح هذه القضية على سيرة الرسول (ص)، وكذلك اعتمد عليها في تأسيس ركن مهم من أركان المشروع الإسلامي للاقتصاد. ويذهب مالك شارحاً ذلك، فيقول «نرى الرسول (ص) يعطينا في قضية المتسول الذي أتى يسأل يوماً (لقمة عيش) كان من (حقه) أن يأخذها من المجتمع بنص من القرآن الكريم في الزكاة، وكان النبي (ص) أولى الناس بتطبيقه»[3].

ومن الثابت في الأذهان أن «أعمال النبي (ص) تشريع أو عبرة لأُمته، فأشار الرسول على من حوله من الصحابة رضوان الله عليهم بأن يجهزوا هذا الفقير ليحتطب، وأشار على الرجل بأن يحتطب ليأكل من عمل يده»[4]. وهكذا تستحضر إفادات مفكرنا مالك سيرة الرسول وتشريعاته لتؤكد على دور الأخلاق في حل المشكل الاقتصادي.

وفي الإفادات الرامية إلى تحرير المشروع الإسلامي للاقتصاد من قيود المذهبين الاقتصاديين الغربيين (الرأسمالية والشيوعية)، نلحظ أنها اعتمدت على الأخلاق في حل الأزمة الاجتماعية، ومن خلالها الأزمة الاقتصادية.

---

(1) مالك بن نبي؛ المسلم في عالم الاقتصاد، ص ص 87 ـ 91.
(2) المصدر السابق، ص 88.
(3) المصدر السابق.
(4) المصدر السابق.

والإفادات استحضرت سيرة الرسول (ص)، فذهبت إلى أن رسول الله (ص) في تعامله مع الأزمة الاجتماعية، فضل حلها «في نطاق (الواجب) على (الحق) أو إذا قدرنا الأبعاد الاقتصادية، فإننا نراه (ص) يفضل الحل في نطاق الإنتاج»[1].

إن النظر إلى الحركة الاقتصادية في ضوء ميزان الحقوق والواجبات هي نظرة أخلاقية متوازنة. إلا إن رجحان كفة الميزان على الكفة الأخرى بالتأكيد سيترتب عليه تطرف إيجابي وسلبي، سيفتقد الميزان الأخلاقي تعادله. وإن كان التطرف الإيجابي مفيد، غير أن التطرف السلبي مضر. ولعل خير الأمور هو تعادل الميزان وضبطه للحقوق والواجبات. ولهذا حسب رأي مالك، إن التركيز على «مفهوم: الواجب أو على مفهوم الحق تكون معادلته الاقتصادية إيجابية بفائض الإنتاج على الاستهلاك أو متعادلة إذا استوى الطرفان، أو سلبية إذا كان الاستهلاك أرجح في الميزان»[2].

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 90.

الأمة العربية، الدولة، الاقتصاد
نقد فكر سمير أمين

شمس الدين الكيلاني

1 ـ لا شك، أن سمير أمين قدم لنا نظرية مبتكرة عن «الأمة». ولكنه في غلوائه وتركيزه على السياسي (الدولة)، الذي أغفله ستالين، فإنه ينتقل إلى خطأ مقابل، إذ يغفل تنوع السبل التاريخية لنشوء الأمم. فلا نفاجأ بعد ذلك عندما يعطينا مفتاحاً، أو خيطاً لتطوير نظريته، لمواجهة فقرها وعناد وتعقيد الواقع، بتركيزه على طريقة اقتطاع الفائض لفهم تكون الأمة، فيعرض لنا كيف تكونت الأمة اليونانية استناداً على وظيفة التجارة الدولية، بدون أن تحتاج لعامل الدولة، أو الطبقة القومية المركزة. غير أن هذا لا ينقله سوى إلى التواء وتبسيط نظريين، باقياً أسير القوالب الجامدة، وبعيداً عن استيعاب غنى الشروط التاريخية المختلفة لتكون كل أمة على حدة.

على قاعدة تلك الخلفية النظرية التي انصرفنا لسرد منطقها الداخلي الضمني(*) يتقدم سمير أمين ليقبض مفهومياً، وتاريخياً على الأمة العربية، متصدياً لوضع نظريته عنها، لكن الواقع يظل دائماً أغنى من أغنى النظريات، فكيف به إذا كان يواجه أفقرها!

عندما يتقدم ـ أمين ـ لعرض نظريته عن الأمة العربية، فهو لا يقدم الفطنة والمخاطرة النظرية، ولا القدرة على التجريد لاستخلاص أهم المفاهيم، ولا

(*) هذا المقال جزء من بحث «نقد فكر سمير أمين من القضايا القومية العربية».

الأدوات المفهومية، التي يتقدم بها لتمثل شروط تكون الأمة العربية. ولكنّ ما ينقصه إنما هو صبر الباحث، وإحاطته، وانفتاحه على التاريخ، ودقة البحث، وعدم التسرع في الأحكام، إلا أن هذا لا يمنعه من التقاط بعض جوانب الواقع، أو القبض على بعض العوامل المهمة فيه، وإن كان يهمل أخرى لا تقل أهمية. إن التسرع في التعميم وقياس الأمة العربية على قالب مفهومي مجلوب من الخيال هو التربة التي تنبت عليها جذور أخطائه. ولقد ظل، بكل الأحوال، داخل نفس التربة النظرية للستالينية، والماركسية العربية المسكوفية، وإن استعار لغة مشحونة بالهوى الماوي، مأخوذاً في حدوده القصوى.

2 ـ صحيح ما يذهب إليه سمير أمين، من أن الأمة العربية تكونت تاريخياً وحول ضرورة رؤية «العالم العربي في ظروفه الحقيقية، ظروف منطقة هي بمثابة ممر يصل بين المناطق الكبرى لحضارات العالم القديمة: هذه المنطقة شبه الصحراوية تفصل بين ثلاث مناطق لها حضارة زراعية: أوروبا، وأفريقيا السوداء، وآسياء الزراعية»[1]. ومن جراء ذلك، ملأت هذه المنطقة دائماً الوظائف التجارية التي كانت تربط العوالم الزراعية التي لا يعرف بعضها بعضاً[2]. إلا أنه ينتقل من تحديد هذا الموقع الخاص للعرب، إلى الدفع بعامل التجارة الدولية ليجعل منه الفيصل الحاسم لتطورها، دون الالتفات الكافي للعوامل الأخرى التي تقاطعت معه. فبعد أن يقول بحق «العالم العربي يعطي مثالاً جيداً لتشكيلة اجتماعية متميزة بالأهمية الاستثنائية التي تحملها التجارة البعيدة المدى»[3] لا يلبث أن يعظّم من هذا الدور الاستثنائي لدرجة أن «الوحدة العربية كانت الحصيلة التاريخية للتركز التجاري، وطبقة المحاربين اضطلعت بهذا الدور»[4]، وأن الفائض الحاسم الذي كانت تعيش عليه يأتيها من التجارة

(1) سمير أمين، التطور اللامتكافيء. ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، ط2، 1978، ص 33 ـ 34.
(2) المصدر السابق، ص 34.
(3) المصدر السابق، ص 32.
(4) سمير أمين، الأمة العربية، ترجمة كميل أسعد داغر، دار ابن رشد، بيروت، ص 13.

البعيدة[1]. لذا غالباً ما ولدت التكوينات المتمحورة على التجارة الكبيرة أمماً، كما تشهد على ذلك اليونان، والعالم العربي[2]. ومن هنا يمكن فهم كيف استطاع العالم العربي، على عكس أوروبا، لأنّ اقتصاده ضريبي، خراجي تجاري أن يحتفظ بطابعه الأكثر وحدة[3]: «في هذا العالم تبقى الطبقة القائدة طبقة مدينية، مؤلفة من رجال بلاط، من تجار، ومن رجال الدين ومن حولهم شعب الحرفيين والمتدينين الذي يميز المدن الشرقية، وتكون الطبقة القائدة لحمة هذا المجموع: فهي بنت في كل مكان لغة واحدة، وثقافة واحدة إسلامية شديدة العمق. هذه الطبقة هي التي صنعت الحضارة العربية وازدهارها تم بفضل التجارة البعيدة»[4]. لقد كانت هذه الوحدة (العربية) إذن بفعل طبقة تجار - محاربين، لا طبقة أرستقراطية.. هذا هو استمرار الوحدة اللغوية والثقافية في النطاق العربي[5] لا خلاف حول أهمية التجارة، والطابع المديني للحضارة العربية، فحديث أمين حول هذا الموضوع لا يتعدى ما يقوله لومبار، ورودنسون، أو منير شفيق، والياس مرقص، وآخرون. غير أن ما يتميز به مقال سمير أمين عن هؤلاء هو حصره الأمة العربية وراء الفاعلية التجارية العالمية كسبب وحيد فاعل، وأن يضع الدولة، والطبقة القومية ذات الفاعلية التجارية، كحامل اجتماعي - سياسي للتجارة الدولية. من هنا تعليق مصير الأمة العربية بمصير هذه الفاعلية الفارقة التي بانتكاستها انتكاسة للأمة العربية، من حيث الوجود والمصير، متناسياً كلياً فاعلية الطبيعة الجغرافية التي سمحت لسكان الأرض العربية، بدون عائق يذكر، بإقامة علاقات وثيقة جداً فيما بين بلاد النهرين والشام وشبه الجزيرة العربية، وشمال أفريقيا[6]،

---

(1) المصدر السابق، ص 16.
(2) المصدر السابق، ص 144.
(3) المصدر السابق، ص 37.
(4) سمير أمين، التطور اللامتكافىء، ص 40.
(5) راجع، سمير أمين، الأمة العربية، مصدر سابق، ص 37.
(6) راجع توفيق سلوم، دراسات في حضارات غرب آسيا القديمة، دار دمشق، 1985، ص 18.

بالإضافة إلى تجاهله قدم الاختلاط السكاني الذي يمتد عمقاً في التاريخ، والقرابة اللغوية، وقوة الفتح العربي الإسلامي، وما لعبة الإسلام كدين وحامل للغة القرآن الكريم من أثر، بالتلازم مع فاعلية الدولة العربية، والنخبة العربية الإسلامية الحاكمة التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون، وإن امتدت هيمنتها المعنوية والثقافية أكثر من ذلك بكثير؛ ولغلبة ميول التوحيد السياسي، على تاريخ المنطقة العربية خلال تاريخها الطويل.

لا يمكن التسليم بالطابع المقرر للعامل التجاري في وجود الأمة العربية، أو بدور الدولة الواحدة، مع وجود طبقتها المهيمنة المرتكزة على الفائض المجني من التجارة الدولية، لقد لعبت عوامل أخرى تفاعلت كلها في قلب التاريخ لتكون من حصيلتها الأمة العربية.

لقد بلغ استخفافه بالوقائع التاريخية الصارخة، أن قَرَن الإسلام ـ العامل الكبير في نشوء الأمة العربية ـ بالبدو الرحّل كجسد اجتماعي للإسلام، وبالتجارة وكأنه وظيفتها الأيديولوجية، ذاكراً «أن الإسلام ولد في الجزيرة العربية في الصحراء، في حضن السكان الرحّل الذين كانت وظيفتهم القيام بتنظيم التجارة الكبرى بين الإمبراطورية الرومانية الشرقية من جهة، وجنوب شبه الجزيرة العربية وأثيوبيا والهند من الجهة الأخرى»[1]، مقلِّلاً بذلك من أهمية، وفاعلية، وتميُّز الظاهرة الدينية الإسلامية، ومن عمق النزعة التوحيدية في الإسلام، كاستباق نظري ـ لاهوتي لما سيحدث من توحيد سياسي، وتتويجاً وعلى جميع الأصعدة لمسارب وتيارات التوحيد العميقة التي يتميز بها تاريخ المنطقة، علماً أن الإسلام ظهر في بيئة عربية مدينية، واتخذ موقفاً سلبياً واضحاً من البداوة[2].

لذا، لا يمكننا معاينة تأثير الفاعلية التجارية على تكوّن الأمة العربية، إلا في إطار

(1) سمير أمين، التطور اللامتكافىء: مرجع سابق، ص 74. أيضاً الأمة العربية، ص 18.
(2) راجع عبد العزيز الدوري، التكون التاريخي للأمة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 7.

التفاعلات بين العوامل الكبرى الأوسع التي تضافرت في إبراز الوجود القومي للعرب.

2 ـ لقد خضعت الأمة العربية لتاريخ طويل موحّد، تكونت في سيرورته عوامل نشأتها كأمة، هذا التاريخ لم يكتب بصورته المكتملة بعد. إن الأمة العربية، ككل الأمم الأخرى، نشأت في كنف التاريخ. ولهذه الأمة كمثيلاتها من الأمم تاريخها الخاص النوعي، بما في ذلك قِدَم الاختلاط السكاني، والتأثرات اللغوية، وقد سهلتها الطبيعة الجغرافية، والاستراتيجية للأرض العربية، بالإضافة إلى الإسلام، وبروز الدولة العربية الموحدة (الأموية، العباسية) والميل التوحيدي الغالب للتاريخ السياسي للمنطقة، والطابع المديني التجاري للمدينة العربية؛ لعب كل ذلك أدواراً متكاملة ومتضافرة في بلورة الأمة. وفي هذا السياق تطرح أهمية التجارة الدولية للعرب. إن موقعهم أهّلهم وحدهم ليكونوا سادة الملاحة البحرية التجارية على البحر الأحمر إلى الجزيرة الهندية مروراً بالمحيط الهادي، وسادة الطرق البرية المارة في صحرائهم، معتمدين الإبل التي لولاها لما كانت هناك تجارة برية قادرة على اختراق الصحراء، ولما كان هناك الطريق التجاري العظيم الذي أوله اليمن وآخره بلاد الشام أو فارس أو آسيا الصغرى، مخترقاً قلب الجزيرة العربية. ولما كان هناك أيضاً الطريق الذي يصل البحر المتوسط وبلاد الشام، ومصر بالخليج العربي.

على تعدد طرق التجارة الدولية المنطلقة من البحر المتوسط، أو أفريقيا أو آسيا الصغرى المتصلة بالبحر الأحمر والمحيط الهندي أو الشرق الآسيوي عبر فارس، كانت أغلبها تمر أو تتقاطع في الجزيرة العربية، واستمر هذا الحال حتى اكتشاف خط الرجاء الصالح، وتدمير الأسطول الإسلامي. كانت السفن والقوافل تحمل من الهند طيوباً وتوابل وأنسجة وبخوراً وعاجاً، ومن أفريقيا الذهب السوداني ومعه العاج والقرود والعبيد وجلود الفهود، ومن أسبانيا وما حولها الفضة والنحاس والقصدير، ومن بعض مناطق أوروبا معادن ومنتجات زراعية هذا فضلاً عما تنتجه مختلف البلدان من نفائس،

ومصنوعات، وبهذا كان جنوب الجزيرة العربية نقطة تتجمع فيها ما تحمله السفن من بلاد الشرق والغرب، وما تحط به القوافل من أفريقيا، ناهيك بذهب الجزيرة ولبان ظفار وحضرموت، ثم تندفع القوافل من هناك عبر العدد الكبير من البلدان حتى يصل بعضها أقصى المغرب العربي ليعود قافلاً بما تتاجر به أسبانيا والبرتغال والجزر المحيطة، أو ما يرد المغرب الأقصى من تجارة أفريقيا ذهباً سودانياً وعاجاً ورقيقاً، أو ما تصدره أوروبا المتوسطة، لتعود الرحلة محملةً إلى بلاد الهند والصين وجنوب شرق آسيا[1].

3 ـ إن ضرورة الحفاظ على أمن التجارة الدولية هذه، وقوافلها المتتابعة وأرباحها، قوَّى من هيمنة ميل التوحيد السياسي، الذي سيفعل فعله على عملية الاندماج والتمثل من البوتقة العربية. هذا الميل التوحيدي سيظهر واضحاً على التوجه السياسي لكافة الإمبراطوريات المتعاقبة على المنطقة في سعيها الحثيث نحو ضم الجزيرة العربية تحت سطوتها، مع إخفاقها الدائم، إلى أن ظهرت قوة التوحيد هذه من قلب الجزيرة العربية على يد قريش، وتحت راية الإسلام.

فشلت المملكة الأكادية، وكذلك مملكة بابل في السيطرة على الجزيرة العربية رغم احتلالهما الشام وشبه جزيرة سيناء. اقتصرت سيطرتهما، فقط، على جزئها الجنوبي اليمني المتحكم بالخط التجاري البحري. ينطبق الأمر نفسه على توسع الدولة الآشورية التي بسطت هيمنتها حتى حدود المغرب، مروراً بالشام ومصر، فلم تستطع سوى وراثة السيطرة على الجنوب.

(1) راجع منير شفيق في الوحدة والتجزئة، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 12. أيضاً برنارد لويس، العرب والتاريخ، ترجمة نبيه فارس، دار العلم للملايين، بيروت 1954، ص 26 ـ 27. راجع أيضاً ديتلف نيلسون وفرتز هومل وآخرون. تاريخ العرب القديم، ترجمة فؤاد حسنين علي، مكتبة النهضة المصرية 1958، ص 114 ـ 115.

لم يتوقف الزحف الفارسي اختياراً عند عتبات الجزيرة العربية بل عنوة، ومات حلم الإسكندر المقدوني بالسيطرة عليها مع موته. الطبيعة الجغرافية، وطبائع البشر، كانا كالسيف الرادع لكل غاز. الصحراء والبدو وقفا حائلاً دون استقرار الجزيرة العربية تحت سلطة مركزية واحدة.

مشروع الهيمنة على الجزيرة العربية ودمجها في الكل الأوسع، المنطقة العربية الحالية، ظلت تتنازعه بشكل رئيسي قوى ثلاث: فارس الساسانية في الشمال والشرق، وبيزنطة وريثة روما من الغرب والشمال، وسبأ الحميرية في جنوب الجزيرة العربية[1].

قامت (ممالك التخوم) ذات الأصل العربي، على خطوط التجارة العالمية التي تمتد من روما عبر بلاد العرب إلى الشرق الأقصى بمحاذاة حدود كلا الإمبراطوريتين: فارس وبيزنطة مع الجزيرة العربية. استعانت كلا الإمبراطوريتين بها في حرب الواحدة ضد الأخرى، اتخذتا منها ترساً لصد غزوات الصحراء العربية التي لا يمكن إخضاعها، ولتأمين سلامة القوافل التجارية. كانت دولة الأنباط - عاصمتها البتراء - الممتدة من خليج العقبة حتى البحر الميت، وتدمر (القرن الثالث ميلادي) الممتدة في بادية الشام حليفتين لروما. وفي العهد البيزنطي ظهرت إمارتان من العرب النصارى الغساسنة، واللخميين. نزل بنو غسان الأراضي السورية، وأقام

(1) راجع عبد العزيز الدوري، التكون التاريخي للأمة العربية، مصدر سابق، ص 29، حيث يقول «ثلاث قرون قبل الإسلام... في هذه الفترة ظلت ثلاث قوى دولية تتنازع النفوذ والسلطة في المنطقة وهي إيران الساسانية وبيزنطة وحمير». وراجع كلود كاهن تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين القاسم، جزء أول، ص 13: «ومنذ زمن بعيد سعى الساسانيون والبيزنطيون حول الجزيرة العربية إلى انتزاع السيادة على طرق التجارة البرية والبحرية فقد أشرف الفرس على الطرق المنطلقة من الخليج الفارسي، بينما حاول البيزنطيون مساندة طرق أخرى على المحيط الهندي بمعونة الأحباش في اليمن، كما دعموا المواصلات التجارية على البحر الأحمر، وامتدت هذه الخصومة بين الدولتين إلى سائر الجزيرة العربية».

اللخميون ـ أهل الحيرة ـ غرب مصب الفرات حلفاً لفارس في حربها وتجارتها.

مع الأنباط اندفعت روما بعمليتها الفاشلة للسيطرة على اليمن (24 ـ 25ق.م) ومع أذينة ملك تدمر قاتلت روما فارس، ومع الحيرة قاتلت فارس الدولة البيزنطية.

ظلت الجزيرة العربية موضوعاً للسياسة طالما لم تجد القوة الكافية من داخلها، إلى أن نهضت على كتف الإسلام حاولت سبأ من قبل وأخفقت. لقد اكتمل نمو الدولة السبئية قبل عدة قرون من التاريخ الميلادي، وحوالي 750ق.م بُني سد مآرب، استفادت منه في التنظيم الزراعي، بجانب استفادتها من الإشراف على الخط التجاري (مصر، البحر الأحمر، المحيط الهندي). منذ فتح الإسكندر بلاد الشام بدأ الاهتمام الجدي بالبلاد العربية الجنوبية، أرسل البطالمة سفنهم عبر البحر الأحمر إلى الهند. وعلى الرغم من فشل الحملة الرومانية المعزَّزة من النبطيين عام (24 ق.م) إلا أنها كانت كافية، بعد دخولهم إلى البحر الأحمر ـ كما يشير إلى ذلك الدكتور جواد علي ـ لضرب اليمن التجاري الذي كان من آثاره انهيار سد مأرب العظيم[1]. فاستمرت الدولة السبئية بالاضمحلال إلى أن وقعت تحت سلطة الحميريين «وهم شعب عربي جنوبي آخر، وقد اعتنق آخر ملوك الحميريين (ذو نواس) اليهودية»[2] تحت حجة الثأر للنصارى من مضطهديهم الحميريين. اندفعت الحبشة يساندها البيزنطيون إلى غزو الدولة الحميرية وقضت عليها. لم تكتف الحبشة بالسيطرة على اليمن، وامتلاك طريق العطور، بل اندفعت شمالاً بقيادة (أبرهة الأشرم) ـ أواخر القرن السادس الميلادي ـ لاحتلال مكة لتوحّد المنطقة تحت هيمنتها. إن اندحار الغزو كان إيذاناً بسقوط آخر مشاريع الهيمنة، وبشيراً أكيداً بالدور التوحيدي لمكة مستقبلاً.

(1) راجع: جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء (4)، ص 159.
(2) برنارد لويس، العرب في التاريخ، مصدر سابق، ص 30.

في مدار صراع وتقاطع القوى، رد ملك الفرس أنو شروان (531 - 578) على الاندفاع الحبشي بحملة إلى اليمن مستغلاً ضعف الأحباش بعد معركتهم الخاسرة أمام مكة، يساعده عرب الجنوب بقيادة (سيف بن ذي يزن)، وبعد هزيمة الأحباش حل محلهم الفرس، الذين لن يجلوا عن الديار الجنوبية إلاّ أمام جيش الفتح العربي الإسلامي.

عندما حاولت (ممالك التخوم العربية) إنجاز المهمة التوحيدية بالاستقلال عن ارتباطاتها بالإمبراطوريات المجاورة واجهت امتحان البقاء لتنهار بالنهاية أمام بطش الإمبراطوريات المهيمنة، هذا ما جرى لتدمر ولدولة الأنباط على يد روما، وما لقيته الحيرة على يد فارس. وفشلت اليمن أيضاً تحت ضغط الانقسام الديني المحمول من الخارج الذي وظِّف كنقطة ارتكاز للتدخلات الخارجية مما حبس جهود اليمن في دائرة تنازع الإمبراطوريتين: الساسانية والبيزنطية.

4 ـ ما عجزت عن إنجازه الإمبراطوريات المحيطة بالجزيرة العربية، والدويلات العربية الطرفية، تكفلت به ميول التوحيد النامية في قلب الجزيرة العربية إذا استثنينا مدن التخوم الشمالية، ومدن الجنوب اليمنية النامية على قاعدة الحضارة الزراعية ـ التجارية، وسكان الواحات المنتشرين هنا وهناك، ظلت القبيلة الوسط الاجتماعي السائد في الجزيرة العربية، وظل التوزيع السكاني بين الحياة الحضرية والبداوة القانون السائد. منذ القرن الرابع بدأت علائم التمايز الاجتماعي تفعل فعلها في العلاقات القبلية الداخلية يصاحبها ميل واضح لتكوين الاتحادات القبلية، التي كانت بمثابة صوى على الطريق التوحيدي الطويل الذي ستلعبه قريش لاحقاً. فامرؤ القيس يبسط سلطانه ـ كما يشير الدوري ـ على وسط الجزيرة العربية وغربها في مطلع القرن الرابع الميلادي، ويسمي نفسه (ملك العرب)، وكندة تبسط اتحادها القبلي وسط الجزيرة العربية، وتجمع حولها تحالفاً حقيقياً يعتبر الخطوة الأولى نحو توحيد الجزيرة العربية ـ كما يشير إلى ذلك كلود كاهن. وإرهاصاً للتوسع الإسلامي فيما بعد على حد تعبير

برنارد لويس. صحيح أن انهارت كندة لفقدانها التماسك الداخلي ولفشلها في اختراق الحواجز المقامة من قبل الإمبراطوريتين الجارين. ولكن هذا لا يقلل من الأثر الثقافي التوحيدي على قبائلِ الجزيرة العربية مما يدفع لويس إلى رد إرهاص الوحدة الثقافية التي تجلّت في سيادة اللغة الشعرية ذات الخصائص الواحدة في القرن السادس «إلى مأثرة كندة وأخبارها التي كانت أول عمل خطير مشترك قامت به قبائل وسط الجزيرة العربية وشمالها»[1].

بالتوافق مع القرن السادس قوِي دور الجزيرة العربية في التجارة الدولية بشكل لم تشهده من قبل، فالصراع المحتدم، إبان هذه الفترة، بين فارس وبيزنطة أحاط طريق الفرات ـ الخليج العربي بالمخاطر الجدية. يضاف إلى ذلك الأخطار المحيطة بالخط التجاري بين مصر ـ البحر الأحمر ـ اليمن ـ الهند من جراء الاضطرابات الجارية في مصر، والاحتلال الحبشي لليمن. وما سبق ذلك كله من انهيار ممالك التخوم: تدمر، الأنباط، مما سيعطي، ذلك كله، للطرق المارة في وسط الجزيرة والواصلة بين اليمن ـ الشام، اليمن ـ الخليج العربي، وللطريق المحاذي للبحر الأحمر أهمية كبرى. على هذه الطرق ستدب الحياة، وتنمو المدن والدساكر، وسيكون لمكة التي نزلت فيها قريش شأن جليل في التجارة على هذه الطرق. موقع قريش ـ مكة ـ ودورها في الإشراف على الطرق التجارية تلك سيساعدها على ضم القبائل المجاورة تحت قيادتها، وعلى إنماء وبلورة جنين الدولة. فكان الملأ (زعامة قريش) والندوة (مقر الاجتماع) إشارة البدء لتكوّن الدولة. نظمت الأسواق ـ أهمها موسم الحج ـ تبيع لأعراب البادية ولأهل القرى والواحات ما عندها لقاء المال، وتدفع بالفائض في قوافلها التجارية إلى الأسواق الخارجية: العراق، الشام، وتشتري هناك ما يحتاج إليه زبائنها في الجزيرة العربية. أخضعت تجارتها مع بيزنطة وفارس والحبشة ـ كما يشير لامانس ـ إلى الاتفاقات، ونظمت بجانب ذلك جباية الضرائب وأشكال

(1) برنارد لويس، العرب في التاريخ، مصدر سابق، ص 3.

المعاملات من إجارة ودين ورهان وبيع ومزارعة[1] مما سهّل لقريش التي قوّت الخط التوحيدي التجاري السياسي، أن تندفع بخط التوحيد اللغوي، على أساس لغة قريش إلى أمام، وأن تشدد من غلبة تيار التوحيد الديني، مرتقيةً بالوعي الديني القبلي (الديانة الوثنية) إلى توحيد عبادات القبائل المختلفة حول عبادات مشتركة كان للكعبة دور الرمز في هذا التوحيد. ومن ثم الانتقال إلى التوحيد (الحنفي) الذي يعتبر بمثابة عتبة للوعي التوحيدي الإسلامي. كما ستؤكد نفسها على المستوى الثقافي، بخلقها الوحدة الثقافية على أساس الشعر الجاهلي والخطابة[2].

(1) أنظر: جواد علي، العرب قبل الإسلام. مصدر سابق، جزء رابع، ص 158. راجع أيضاً حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزء أول، دار الفارابي، 1978، ص 225. وأيضاً عبد العزيز الدوري، مقدمة في الاقتصاد العربي إذ يقول: «كانت مكة مركزاً دينياً وتجارياً. وتوسّعت فعاليتها في القرن السادس الميلادي، خاصة وأن الصراع البيزنطي الساساني أدى إلى شق تجارة الهند إلى الخليج العربي، كما أن سقوط الدولة السبئية على يد الأحباش، ومشاكل طريق البحر الأحمر مكّنت قريش أن تسيطر على طريق التجارة المارة بقرب الجزيرة. وصارت بيد قريش تجارة القوافل في الجزيرة، وبلاد البحر الأبيض، كما مدت صلاتها التجارية إلى الخليج العربي والعراق، وتكونت فيها أرستقراطية تجارية نشطة حاولت عن طريق الاحتكارات أن تنمّي ثروتها واتخذت المال سبيلاً لتأكيد قوتها ونفوذها» ص 12. وكذلك طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، دار دمشق، ص 139.

(2) حسين مروة، النزعات المادية... جزء أول، مصدر سابق، ص 255 ـ 256 ـ 257 «ليست تعوزنا الدلائل على أن الظروف التاريخية التي جعلت مكة تتمتع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني، هي نفسها الظروف التي جعلت من لهجة قريش قطباً جاذباً تتلاقى عنده وتنفعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالأخص ولا بد أن هذا التلاقي وهذا الانفعال قد أمكن أن ينتهيا خلال القرن السادس الميلادي، إلى نوع من الانصهار والتوحيد في لهجة مشتركة متميزة عن سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحكم والعظات... كانت الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش، كلغة مشتركة كانت هي أساس توجه الدعوة، قرآناً وحديثاً، إلى العرب بلغة ألفوها وتواضعوا عليها».

5 ـ إضافة إلى عوامل الانحلال الداخلية للقبيلة والانفتاح على اتحادات أوسع، ولدور التجارة الدولية، والتعمق الدائم لنزعة التوحيد الدينية والثقافية، فقد لعبت ضرورة رد العدوان الخارجي في بلورة حافز الوحدة السياسية. لقد كان الخطر المزدوج البيزنطي والساساني الجاثم بالجوار، كقوة تهديد دائم، مثاراً للجزع، ورافعةً لوعي ضرورة الوحدة السياسية، وكشفاً عن عوامل القوة فيها. لقد كان لمعركة ذي قار (609) رجعٌ قويٌّ في الحياة القبلية للجزيرة العربية، وإظهارٌ واضحٌ للعصبية العربية، وإن قول الرسول (ص): «هذا أول يوم انتصفت فيه العرب من العجم» يحمل تمييزاً قومياً واضحاً بين العجم والعرب «وهو يضفي على الحادث معناه التاريخي شبه الحاسم، وهو المعنى الذي استمده من طبيعة تلك المتغيرات المتحركة يومئذ على صعيد المنطقة. وطبيعتها هي طبيعة الاتجاه العام للأحداث نحو التكون الجنيني لمجتمع عربي بمعنى الكينونة الكيفية للمجتمع»[1].

صراع الهيمنة بين فارس وبيزنطة الذي استهدف اليمن كساحة أمامية للصراع، جلل المنطقة شعوراً بالخطر، والانتصار على الأحباش ورد الفرس حفّزا الوعي بالانتماء العربي. ويذكر أنجلس في رسالة منه لماركس 1853: «تم طرد الأحباش قبل محمد بنحو أربعين سنة، وكان ـ بداهة ـ أول عمل ليقظة الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال مندفعةً حتى مكة تقريباً»[2].

لا يمكن تجاهل الوجه الوحدوي الغالب لظاهرة الإسلام إن كان على مستوى التوحيد الديني، أو الثقافي، أو السياسي. وإسلام زمن النبوة وزمن الفتح لا يمكن فصله عن إرادة التوحيد السياسي وعن تنازع الهيمنة على المنطقة[3].

---

(1) حسين مروة، النزعات المادية. جزء أول، مصدر سابق، ص 314.

(2) ماركس، أنجلس، مراسلات ماركس أنجلس. دار الطليعة، ص 56 ـ 57.

(3) الياس مرقص، مع رودنسون وتوما... الأمة والمسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية. دار الحقيقة، بيروت، «ص 80» حيث يقول مرقص في مقال: الأمة العربية، الوحدة، =

6 ـ كان الإسلام تتويجاً نوعياً لنزعات التوحيد بكل أنواعها مأخوذة في حدودها القصوى: الديني، السياسي، الثقافي، واستباقاً نظرياً لما يحدث واقعياً بعد الفتح من توحيد للعرب، وترسخ للثقافة العربية ـ الإسلامية. لذا، إن قرن ـ أمين ـ للإسلام بالبداوة والتجارة، ما هو إلا إفقار حقيقي للظاهرة الإسلامية، وبعدٌ أكيدٌ عن الحقيقة[1]. فلا يمكن بحال فصل تبلور الأمة العربية عن الإسلام واندفاع الفتح العربي. فبدون فهم تأثير الإسلام كدين ولغة، والميل التوحيدي لاقتصادها ـ السياسي، واستقرار فاعلية التعريب والأسلمة، لما كنا نرى تبلوراً حقيقياً للأمة العربية منذ أكثر من ألف عام. كما لا يمكن فصل العامل الأيديولوجي الفكري الشعوري والإسلام ولغة القرآن والثقافة الواحدة، عن الامتزاج اللغوي السكاني البعيد الغور، ووعي ضرورة الوحدة، واستمرار وحدة الدولة العربية، بنخبتها العربية عن العامل الاقتصادي: التجارة الدولية بين إمبراطوريات العالم القديم، والتبادلات الداخلية للإمبراطورية العربية.

= الإمبريالية، الثورة الاشتراكية «نود أن نشير أيضاً إلى أن أنجلس والمستشرق الفرنسي الماركسي المعاصر، مكسيم رودنسون، يربطان ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي (بين عدة عوامل أخرى) بظروف ما يمكن تسميته مسألة الهيمنة العالمية. فالقوتان العالميتان آنذاك فارس وبيزنطة (أو فارس وبيزنطة ومعها الحبشة) كانتا تتصارعان للهيمنة على هذه المنطقة المركزية من العالم، وبالتحديد تسعيان للسيطرة على جزيرة العرب (. . .) وقد انطلقت المهمة المذكورة من عرب الشمال، من الحجاز ولم تلبث أن قامت الدولة العربية الإسلامية الكبرى، أي أن الزعامة والهيمنة في المنطقة المركزية بين الشرق الأقصى والغرب للعرب لردح طويل من الزمن».

(1) لم يعط أمين الظاهرة الدينية حقها، يكفي أنه قرن كمال الدين بتحوله إلى دين دولة، وبجرّة قلم قلل من (كمال) الكاثوليكية لأنها مقترنة بالتجزئة السياسية، ورفع من شأن الأرثوذكسية كدين كامل لأنه دين الإمبراطورية، ولم يحدد لنا موقع الإسلام من زاوية النقص والكمال. ولكن يكفي أنه قرنه بالتجارة، هذا العامل الذي اعتبره هشاً، ليعطيه ضمناً طابع الدين الوسط بين كمال الأرثوذكسية ونقص الكاثوليكية. ولن يبقى عليه إلا القول: مع انهيار فاعلية التجارة سينهار الإسلام، كما طبق هذا الحكم على الأمة العربية!

7 ـ لا يمكن تصور السهولة التي تم فيها الفتح دون ملامسة أهمية العامل الديني الإسلامي، الذي حمل معه إلى هذه الشعوب القرآن الكريم كتاب الله، باللغة العربية. فامتزج التعريب، إلى حد كبير، بالأسلمة. مع الفتح ترافق التعريب مع الأسلمة، إذ لم ينشر العرب قادة الفتح في البلاد المفتوحة الإسلام فحسب، بل اللغة العربية، وكوّنوا عبر تلاقح ثقافي واسع النطاق ثقافة عربية إسلامية، فاندمجت الشعوب العربية الحالية في مجرى التعريب، الذي لن يقطعه أبداً ـ على عكس ما يقول أمين ـ التمزق الجزئي الذي أصاب الدولة العربية الإسلامية في فترات مختلفة بدءًا من القرن التاسع[1]. إذ تحولت اللغة العربية بسرعة لتصبح لغة الإدارة، والثقافة السائدة، ومن ثم لغة الحياة اليومية للسكان. ولم يؤثر في هذا الميل الانحدار السياسي الرهيب الذي أصاب موقع العرب في العهد المملوكي الذي امتد ثلاثة قرون، وفي ظل الدولة العثمانية التي استمرت أربعة قرون متتالية، وعندما بدأت محاولة التتريك المرافقة لانبعاث الطورانية، ردت عليها رياح القومية العربية بالهبوب للإمساك الذاتي بمصير العرب بعد انكشاف عجز الأتراك عن حمايته وتواطؤهم أحياناً.

7 ـ ارتبطت عملية التعريب وتمثل الشعوب في البوتقة العربية بالأرضية التاريخية التي خلقتها مركزية الحياة السياسية، أي بالدور الذي لعبته الدولة العربية ـ الإسلامية بطبقتها القائدة العربية الأموية، والعباسية. على خلاف ما يقوله سمير أمين أنّ السيادة العربية لم تدم أكثر من قرنين، فقد بقي العرب الطبقة الحاكمة السائدة لأكثر من ثلاثة قرون، ظلوا شعباً حاكماً بدون منازع حتى نهاية العهد الأموي (750)، وظلوا بمثابة قمة النخبة الحاكمة، والعنصر

---

(1) راجع: أميل توما، الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية، الماركسية. مصدر سابق، ص 124. حيث يقول: «حيث قامت الإمبراطورية العربية الإسلامية هاجرت القبائل العربية، إلى عدد من الولايات واستقرت فيها وأدى شيوع الإسلام إلى تحطيم الحواجز بين المواطنين الأصليين والعرب الوافدين، مما سرّع في عملية الاندماج. وكانت حصيلة التطور التاريخي في الولايات التي غمرتها الهجرة العربية انتشار اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية مما أدى مع الزمن إلى نشوء ملامح قومية مشتركة».

المهيمن ثقافياً طوال العهد العباسي. فوجود الفرس والأتراك بجانبهم لم يؤثر على موقعهم المهيمن على الدولة والمجتمع، ولم تَخْبُ هيمنتهم الثقافية ـ اللغوية، بل تعززت مع الزمن، ومع اختلاف العهود[1].

8 ـ سهّلت التجارة الدولية والداخلية والطابع المديني للحضارة العربية من سرعة الاندماج والانصهار في مجرى التعريب، ولكننا لا نستطيع فهم هذا العامل إذا عزلناه عن العوامل التوحيدية الأخرى كما يفعل سمير أمين، إثر طغيان الميول التوحيدية على المنطقة العربية على اقتصادها السياسي وبالعكس. ساهمت خطوط التجارة الدولية بازدهار المدن، وأكّدت على الضرورة التاريخية للتوحيد السياسي، بنفس الوقت الذي أعطت زخماً قوياً لحركة الاندماج العروبي. إذ غدت الرقعة التي طالها، ووحّدها الفتح كبرزخ يصل منطقتين اقتصاديتين كبيرتين، منطقة المحيط الهندي، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط. هاتان المنطقتان اللتان توحدتا مع العهد الهلينستي، ثم انفصلتا إلى عالمين متنافسين: الروماني البيزنطي ـ الساساني ستتحدان مع الفتح العربي الإسلامي في منطقة جديدة ترتكز على دائرة واسعة من العلاقات التجارية، بواسطة الطرق القوافلية والبحرية، تعتمد الدينار العربي كعملة سائدة، وعلى لغة تجارية غدت عالمية، العربية، وستتقوى هذه الوحدة بإدخال أسواق المغرب العربي بمدنها المكوّنة بعد الفتح (القيروان، فاس) في العملية التجارية تلك. إن المدن المكونة بعد الفتح أو التي دفعها العهد الجديد نحو الازدهار ربطت فيما بينها التجارة، وشكلت معها قاعة ازدهار للمدينة العربية «إن إقامة أو إنعاش شبكة مدن لا تلبث أن تمتد من مدينة إلى أخرى، التي أصبحت، فضلاً عن ذلك، النقاط القوية والمراكز المحركة للحياة الاقتصادية، أولوية المدينة في العالم الإسلامي من القرن الثامن إلى

---

(1) راجع: كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. مجلد أول، مرجع سابق، ص 79 «أجل لقد ظفر الخراسانيون ـ أو الموالي الفرس عامة، بحق المساواة مع العرب حتى زال من الاستعمال (مولى) بالذات لأنها لم تعد تنطبق على أي واقع ملموس، لكن العرب ظلوا الكثرة السائدة في أقطارهم، كما ظلت الأسرة الحاكمة العربية عريقة المحتد لأنها من سلالة الرسول».

القرن الحادي عشر تشكل ثابتة كبيرة»[1].

انطلاقاً من المدن، مركز رجال الفتح ـ الإداري العسكري ـ والتجارة والثقافة، ستندفع الأسلمة والتعريب معاً ومنها ستنساح باتجاه العمق الفلاحي. فإن شكل الدين الإسلامي ومعه لغة القرآن الكريم العربية السند الأيديولوجي للتوحيد السياسي ولاندماج الجماعة العربية، فالتجارة مع المدن العامرة والزراعة المزدهرة غدت قاعدة لوعي ضرورة الوحدة أو لاستمرارها. في عهد عبد الملك (685 ـ 705) أصبحت العربية لغة الإدارة وتم تعريب العملة، ولم ينته العهد الأموي حتى تعربت المدينة عموماً وبُدىء بالأرياف. في العهد العباسي تعربت الأرياف عن طريق الأسلمة، أو عن طريق استقرار القبائل العربية في الريف، وخاصة بعد أن أسقطهم المعتصم من ديوان الجند، أو عن طريق هجرة الريف إلى المدينة. لم يكن مصدر تفرد ـ أمين ـ إعلاؤه شأن التجارة في المدينة العربية، فهذا ما شاركه فيه الكثير من الباحثين كما قلنا إنما تفرّده، ومصدر نقدنا له ناتج عن اعتباره إياه العامل المقرر الوحيد لوجود الأمة العربية أو لتلاشيها. بدل أن يضعه ضمن تقاطع عوامل عدة مختلفة أدت إلى ما أدت إليه، وفي الإطار ذاته الذي خلصنا إليه.

منذ القرن التاسع ستكون الأمة العربية موجودةً بميزاتها الجوهرية الحالية. ثم

(1) بهذا الصدد يقول منير شفيق في (الوحدة والتجزئة ص 32، مرجع سابق): «إن التجارة وتأمين الطرق التجارية هما الجانبان الأكثر أهمية في البناء التحتي للحياة الاقتصادية في هذه المنطقة. وقد لعب دور القيادة بالنسبة لأنماط الإنتاج التي عرفتها تاريخياً مناطق هذه البلاد، وهذا ما جعل دور التجارة أهم من دور ملاك الأرض، أو العبيد، وجعل العسكر هو الأساس في البنية السياسية للدولة ـ ثم جعل ما تحكم في تاريخ هذه المنطقة هو القوى العسكرية التجارية وطرق التجارة» كما يشير تيزيني إلى حقيقة أن مركزية الدولة العربية تتوافق وخط تطور وازدهار التجارة الدولية، ومصالح التجار وسكان المدن. أما التجزئة فتتوافق مع خط الانحطاط الإقطاعي». راجع الجزء الأول من التراث إلى الثورة من (ص 3 إلى 39). راجع لنفس المؤلف مشروع رؤية جديدة. . . مصدر سابق (ص 176) كما يؤكد لومبار في (الإسلام في عظمته الأولى) ص 135: «التجار هم معتمدو الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي».

إنّ التطور اللاحق بكل مستوياته لن يزيدها إلاّ انصهاراً أو تخلخلاً تبعاً للظروف التاريخية التي تمر بها، إلا أن هذا التطور لن يمس ما هو جوهري من علائم موحدة في هذه الأمة: الثقافة المشتركة والطابع النفسي الواحد، والحلم الدائم، والصبوات الدائمة بعودة الوحدة السياسية المُفْتَقدة للأمة، والأرض المشتركة التي ترك التاريخ لها في كل موقع ذكريات مشتركة تغذي المشاعر الوجدانية نفسها لأفراد الأمة على مر الزمان، من مكة إلى المدينة، ومن الكوفة والبصرة إلى بغداد، ومن اليرموك وحطين إلى دمشق والقادسية، والأزهر والقاهرة، والقيروان، وفاس، وعين جالوت، وحطين... إلخ كلها مواقع في الأرض كما في الوجدان الفردي والذاكرة الجمعية تؤكد الرابطة العميقة التي تشد عرى الأمة بعضها لبعض.

8 ـ لن نفاجأ من أمين، بعد ما أرجع وجود الأمة العربية لفاعلية التجارة، أو لمركزية الدولة، أن يؤكد أن الأمة العربية ستزول بزوال العامل الذي أوجدها، «فما كان يوحد العالم العربي كان يسبب سرعة عطبه، يكفي أن تنهار التجارة حتى تزول الدول والمدن»[1]. وتبعاً لأطروحته التي تذكر أن القومية تابعة للدولة، وهي ظاهرة قابلة للعكس من حيث الوجود أي تختفي تبعاً لوجود وعدم وجود «طبقة اجتماعية تراقب الجهاز المركزي للدولة، وتؤمن وحدة اقتصادية لهذه الجماعة»[2] يذهب إلى أن العالم العربي لم يكوِّن هويةً سياسيةً موحدة نسبياً مركزة الإخلال فترة قصيرة جداً من تاريخه «خلال قرنين»[3] وبالتالي «لم يشكل العالم العربي بهذا المعنى أمةً إلاّ في لحظات قصيرة من تاريخه»[4].

لا يكتفي سمير أمين بوضع مركز الثقل في تكوين الأمة العربية على الدولة والطبقة المشرفة عليها مرة، وعلى التجارة وطبقة التجار مرة أخرى، ولكنه في المحصلة يذهب أبعد من ذلك عندما يحيل الأمة العربية إلى ظلٍ لهذين العاملين

(1) سمير أمين، الأمة العربية. مصدر سابق، ص 33.
(2) المصدر السابق، ص 138 ـ 139.
(3) التطور اللامتكافىء، مصدر سابق، ص 33.
(4) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 139.

في حالتي الغياب والوجود. فتحول الأمة العربية إلى نوع من الأثر الثانوي والتابع للجسد السياسي الخاص، أو للفاعلية الاقتصادية الخاصة، يصبح الزمان الثقافي ـ النفسي التاريخي العميق للأمة تابعاً وظلاً للعامل السياسي الدولة أو للفاعلية الاقتصادية (التجارة). حتى لو سلمنا، جدلاً، بالعلاقة السببية الأحادية التي ربط بها ـ أمين ـ الأمة العربية بالدولة، أو بالطبقة التجارية، لكنا، إذن، أمام أفقر تصور يمكن أن تصله العلاقة السببية. فهل النتائج الاجتماعية تختفي باختفاء مسبباتها؟ أم أن الواقع الجديد (النتيجة) سيخضع لمسببات ولعوامل أخرى فور وجوده، وباستقلال عن أسبابه الأولى؟ إذا تركنا جانباً منطقية أقواله وأخذنا الأمر بكليته الواقعية، فإننا لنتساءل كيف يمكن التسليم بتساوي الزمن الثقافي اللغوي، النفسي التاريخي مع الزمن السياسي، أو بزمن فاعلية اقتصادية من نوع خاص!؟ إن أمين يتجاهل أن الأمة منذ أن توجد يصبح وجودها هذا غير قابل للارتداد. لم نسمع بأمة في التاريخ اندثرت، طالما مراكزها الروحية: الثقافية واللغوية، وذاكرتها الشعبية المجسّدة في فلكلورها وحكاياها، والذاكرة التاريخية لزمن الأمة باق. والحال أن الأمة العربية لم يبطل وجودها أو يضعف بانقسام الدولة العربية، وأن انحسار سلطة بني العباس لم يأت على الثقافة والحضارة العربية، ولا على السبل المتنوعة للاندماج في البوتقة العربية كما يدعي (الأمين)، بل الواقع يثبت العكس، فإن كان القرن الثاني للهجري يسمى بحق (عصر التدوين) ففي القرنان الثالث والرابع الهجري (حادي عشر ميلادي)، تنبسط الثقافة العربية والتأليف العربي فيهما بالغةً الأوج، فالدول التي انشقت عن الخلافة العباسية تدخل في تنافس مع مركز الخلافة على رعاية الثقافة والآداب والعمران العربي. هذا ما جرى في الدولة الطولونية، والفاطمية في مصر، ومع الأغالبة والأدارسة. والموحدين والمرابطين في المغرب، وهذا ما جرى مع الحمدانيين في بلاد الشام، لم تتوقف ينابيع الثقافة العربية الإسلامية الواحدة في التدفق بل زادت ازدهاراً ووحدة وفي كل الاتجاهات، ولم يتوقف التلاقح والانسياب والتمازج الثقافي، كما السكاني على الأرض العربية بحيث لا يمكن فصل الساحة الثقافية في بغداد عن دمشق والقاهرة

والقيروان وحتى طليطلة، وقرطبة في الأندلس.

لم تتوقف حركة الانصهار في تيار العروبة منذ دخول تلك الشعوب ظل الدولة العربية الإسلامية بل خاضت الفرق المذهبية جميعاً صراعها على شرعية الانتساب إلى الإسلام الأول، والصراع السياسي الذي موضوعه الدولة (الإمامة والخلافة) لم تقتصر ساحته على الجزيرة العربية، فتعداها ليشمل الأرض العربية حتى جبال الأوراس، خاض البربر، الذين تصدوا للفتح في البداية، المعارك بعدها تحت راية الخوارج، مندفعين باتجاه الأسلمة والتعريب. في نهاية القرن التاسع ستكون المنطقة العربية قد تلونت بالصبغة العربية ولن يؤثر على هذا الحال، لا الانقسامات الجزئية التي أصابت الدولة العباسية، ولا إمساك المماليك اللاحق بالسلطة منذ القرن الحادي عشر، لأن عملية تبلور الوجود القومي للأمة العربية قد وصلت إلى حد لم يعد بالإمكان العودة عنه. حتى القوى الحاكمة الجديدة المملوكية سيجذبها التعريب أحياناً «ويلاحظ أنه على الرغم من الاحتلال العثماني فإن الكتاتيب لم تدخل تعلم اللغة التركية، بل الأغرب من هذا أنها في بلاد الأناضول نفسها كانت تقتصر في عملها على تعليم القرآن بلغته الأصلية بالطبع، وتحفظه الطلاب دون أن تفقه معانيه»[1].

طوال عهد المماليك، الذين سيطروا على الجزء الأكبر من العالم العربي، ظلت العربية اللغة السائدة، والثقافة السائدة، ولغة الحياة اليومية كما لغة الحكام أحياناً. والأتراك العثمانيون الذين خلفوهم لم يتسربوا كشعب، عن طريق الهجرات، إلا نادراً في المناطق العربية، ولم يفرضوا لغتهم، وبقي الشعب العربي محافظاً على هويته القومية: لغة وثقافة وطابع نفسي وأرض ظلت مفتوحة أمام انسياب الأفكار، والتنقل السكاني، والتدفق التجاري على ضعفه، مشبعة بالذكريات القومية الواحدة.

---

(1) الدكتورة ليلى صباغ: المجتمع السوري في مطلع العهد العثماني. وزارة الثقافة، دمشق، 1973، ص 170.

إن سيطرة المماليك على أغلب الأرض العربية، والعثمانيين على مجملها تقريباً أمّن وحدة الشعب العربي السياسية، وإن في ظل سيادة غير عربية.

بقاء التوجه نحو الوحدة، في ظل سلطة مركزية (استرجاع الخلافة)، ظل يمثل الميل الغالب للتاريخ السياسي للعرب، مما ساهم في توطد وترسخ عوامل الوحدة على عوامل الفرقة داخل الأمة، ولن يضعف من قوة هذه الحقيقة الانقسامات المتعاقبة، فحتى هذه الانقسامات التي ظهرت منذ القرن التاسع لم تطرح نفسها كقوة انفصالية فتفقد بالتالي شرعيتها إنما كمشروع وحدوي بديل عن الدولة المركزية العباسية باعتبارها شرطاً لكسب الشرعية اللازمة. هذا ما جرى مع الفاطميين الذين أطاحوا بالأغالبة في المغرب (909) وانداحوا باتجاه الشرق لمد رقعة سلطانهم، لم يكتفوا بمصر (969) بل استمروا باندفاعهم فدخلوا فلسطين، وطرقوا أبواب دمشق، وأنطاكية، لم يثنهم عن استكمال توحيدهم العرب، وربما المسلمين تحت هيمنتهم السياسية والأيديولوجية غير بروز تحدي القرامطة، وبروز دور السلاجقة في الشرق الداعم للخلافة العباسية، اقتلع السلاجقة السيطرة الفاطمية من بلاد الشام بعد أن قضوا على الدولة القرمطية في جنوب الجزيرة العربية.

لم تمنع الخلافات القائمة بين الفاطميين والسلاجقة الموالين للعباسيين الخليفة الفاطمي (العاضد) من طلب العون منهم لرد الخطر الصليبي الذي اجتاح المنطقة منذ القرن الحادي عشر، ولم يتردد نور الدين زنكي في إرسال جيش قوي بقيادة (أسد الدين شيركوه) وابن أخيه صلاح الدين الأيوبي لنجدة مصر الفاطمية.

توحدت معظم البلاد العربية، من جديد، تحت سلطة الأيوبيين، صار صلاح الدين الأيوبي سلطان مصر (1171) وضم بلاد الشام إلى **سلطانه، وبعد معركة حطين** (1187) **عادت** معظم البلاد العربية تحت سلطة مركزية واحدة يقودها الأيوبيون. وكانت معركة (عين جالوت) التي قادها (قطز) ذروة مجد العهد المملوكي. وبقيت السيطرة المملوكية على نواة الأرض العربية (مصر والشام) ثلاثة قرون، وستقع أغلب أصقاع العرب

تحت السيطرة العثمانية لأربعة قرون. خضوع العرب أو في معظمهم لسلطة واحدة، المماليك، ثم العثمانيين، وإن كان قد ساهم في إضعافهم على المدى الطويل، إلا أنه أمّن لهم الاستقرار ودوام الوحدة في ظل سلطة أجنبية يشتركون معها في وحدة العقيدة التي كانت ملاط الدولة، وملاط البناء الاجتماعي إلى حد كبير. والعثمانيون اكتفوا بتحصيل المزاج والسيطرة السياسية العسكرية وتركوا المجتمع الأهلي يُدار تبعاً لقوانينه المحلية، المستقاة من الإسلام ومن قوة الحياة، وفي كنف لغته وثقافته العربية(1).

10 ـ إن خضوع العالم العربي لنفس العوامل المحيطة بعملية الاندماج في البوتقة العربية، لا يمحو تمايز الطرق التي تعرضت لها تلك الأقطار والشعوب في سير عملية التوحيد والاندماج. إن الدور الذي لعبه الإسلام ولغة كتابة المقدس القرآن الكريم، ودور الاختلاطات السكانية، واللغوية القديمة السابقة للفتح، وطبيعة الأرض العربية المفتوحة على بعضها والمشجعة للترحال والتواصل، ودور الطبقة الحاكمة العربية المهيمنة سياسياً وثقافياً، واستمرار ميول التوحيد السياسي، بالإضافة إلى دور التجارة الدولية والطابع المديني للحضارة العربية، هي أدوار ظاهرة للعيان عند تفسير واقع الاندماج العربي، وبروز الأمة العربية إلى الوجود.

11 ـ في تعرضه لبلاد الشام وما بين النهرين يتغافل سمير أمين عن عمق الصلات العربية بها، وعن عمق القرابة اللغوية والسكانية، مكتفياً بملاحظة ما بينها من تقارب في التشكيلات الاجتماعية «لم يشعر العرب فيها بالكثير

(1) أنظر الدكتور توفيق برو، القومية العربية، القرن التاسع عشر، وزارة الثقافة، دمشق (ص 10)، حيث يقول: «إن العثمانيين لم يفرضوا على الولايات الجديدة التي دخلت في حوزتهم، أثناء توسعهم في آسيا الصغرى والولايات العربية، وبقية الأقطار الأوروبية القوانين والأنظمة العثمانية الصرفة، بل كانوا يكتفون بعد إخضاعهم السكان، بفرض سيطرتهم العسكرية والسياسية عليهم، ويتركون لهم مؤسساتهم القديمة، وحرية الاحتفاظ بلغتهم وعاداتهم وتقاليدهم».

من الغربة، لأن مجتمعات الشرق القديمة كانت كمجتمعاتهم، مجتمعات تجارية وسيطة»[1]. وعندما يستدرك لاحقاً، منتبهاً إلى القرابة اللغوية والإثنية «لقد كانت المنطقة (الهلال الخصيب) معتادة دائماً على لغة صريحة، كانت الآرامية قد وحّدتهم قبل الفتح الإسلامي. وبما أن هذه اللغة سامية فقد توارت عن الساحة لصالح اللغة العربية دون صعوبة تذكر»[2] فإنه لا يقول ذلك إلا ليؤكد بقاء انفصال الريف عن تيار الحضارة العربية. «فالأرياف بقيت خلال اثنا عشر قرناً منعزلة الواحدة عن الأخرى.. لقد كانت الأقاليم الريفية حقاً في المشرق، وحدها، استقلالية حتى العظم، من وجهة النظر الدينية»[3]. والحال أنه منذ القرن الثالث قبل الميلاد وشعوب هذه المنطقة تتخاطب باللغة الآرامية، بعد غزو الإسكندر لها (القرن الثالث ق.م) غدت اللغة اليونانية لغة الثقافة والإدارة، ولكنها لم تطال عامة الشعب التي بقيت بمجملها آرامية اللغة، على الرغم من امتداد الهلينسية ألف عام[4].

منذ القدم وبلاد الشام والعراق تستقبل الهجرات العربية من جزيرتهم، فكانت سورية الرومانية مأهولة جزئياً بالعرب، لذا فليس مثاراً للعجب أن يصبح «فيليب العربي» من شهبا، حوران، إمبراطوراً رومانياً أعوام (244 ـ 249). في القرن السابع قبل الميلاد، وإلى الشرق والجنوب من البحر الميت، أسست قبائل عربية مملكة الأنباط، التي تُدعى في أعمال الرسل (بدولة العرب) كانت الآرامية والإغريقية لغتين رسميتين لكن عامة الشعب ظلت عربية[5]. كما كانت هناك بعض

---

(1) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 22. راجع أيضاً التطور اللامتكافىء، ص 36.

(3) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 23.

(4) راجع مكسيم رودنسون، العرب. مخطوط المترجم نادر ذكرى. الفصل الثاني، المطابع الجامعية الفرنسية 1979. وراجع لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ص 82: «قبل الفتح العربي، اللغات الرسمية هي اليونانية في سوريا البيزنطية، والبهلوية في ما بين النهرين، لكن الآرامية في كلاهما... لغة الكلام الحية».

(5) مكسيم رودنسون، العرب، فصل ثاني، مصدر سابق.

الممالك الحدودية ذات أصل عربي واضح: الغساسنة، التدمريون، الحيرة. العرب هؤلاء، على الرغم من نصرانيتهم أشركهم عمر بن الخطاب في جيش الفتح[1]. وكانت القبائل العربية قبل الإسلام تضغط باستمرار باتجاه الشمال، فانتشرت إلى الجزيرة الفراتية، منذ الألف الأول قبل الميلاد واستمر بعضها بدوياً يعيش على الرعي وتربية المواشي، بينما استقر البعض الآخر في القرى وخاصة تنوخ وربيعة. . وهناك قبائل أخرى جاءت منطقة الفرات الأوسط والأسفل مثل أياد وتغلب، بينما نزلت تنوخ والعباد والأحلاف في الحيرة، وهي في الغالب يمانية. وما أن جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل وأجزاء من الجزيرة الفراتية قد تعربت بصورة واسعة[2].

في الشام، انتشرت القبائل العربية قبل الإسلام بصورة أوسع وأكثف، وكانوا في عامتهم يمانية. وقد انتشرت في المناطق المجاورة لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من أيلة وجنوب فلسطين باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد. فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران، وقضاعة في البلقاء، وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتنوخ وطي وسليم بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام في فلسطين، بينما كانت كلب في تدمر وفي البادية جنوب شرقي الشام. ثم جاءت مجموعات قبلية جديدة مع الفتح وبعده. وقد كانت عامة الفلاحين في بلاد الشام والعراق من أصول ترجع إلى الجزيرة العربية. وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الأرياف، والسكن في القرى أكثر اتساعاً بعد سقوط الأمويين[3]. إن العرب لم

---

(1) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزء أول، مصدر سابق، ص 423. يقول: «وقد يشمل نظام عمر تلك السياسة التي اتّبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب سكان سورية وفلسطين والعراق. فهو ـ أولاً ـ أمر أن تفرض عليهم أثقل الضرائب لدفعهم بذلك لدخول الإسلام، معللاً هذا تعليلاً يلفت النظر بقوله: إن هؤلاء عرب وإن العرب هم جيش الإسلام. وهو ثانياً أباح لهؤلاء المسيحيين في حين لم يبح لغير المسلمين من أهل البلاد المفتوحة، أن يُستعملوا في هذا الجيش».

(2) راجع: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، مصدر سابق، ص 58.

(3) المصدر السابق، ص 61.

يشعروا بالغربة في بلاد الشام والعراق. نعم، ولكن لا بسبب القرابة في التشكيلات الاجتماعية ـ التي أشار إليها أمين ـ بل بالأساس للقرابة اللغوية الواضحة التي تربطهم ببعض منذ القدم، وللاختلاط السكاني والقرابة الإثنية التي تذهب بعيداً في التاريخ.

لم يبدع السكان المدنيون في خط العربية، بل أيضاً الريف والبادية. تعرب الهلال الخصيب بسرعة جلية، ساعده في ذلك كون القاع السكاني سامي اللغة (الآرامية) التي هي على قرابة مع اللغة العربية. إن اللغة السامية ترتكز على أرومتين لغويتين: الآرامية بالنسبة لسوريا وما بين النهرين، والعربية بالنسبة للجزيرة العربية، فضلاً عن العلاقة الوثيقة بينهما «فاللغتين تملكان بنية صداقية مشتركة. ثلاثية الجذور وإمالات صوتية غير مرسومة، ونفس الأبجدية الأساسية المتحررة (مشتقة) من الأبجدية الفينيقية القديمة. في المواجهة بين اللغتين، العربية، محمولة على اندفاع الغزو (الفتح) ستخرج ظافرة، بسرعة شديدة. منذ بدايات القرن التاسع، العالم الآرامي... يتكلم اللغة العربية في مجموع عالمه القديم، عالم سوريا وما بين النهرين»[1] لم تستقل الأرياف الشامية ولا أرياف بلاد ما بين النهرين، لا عن خط التعريب ولا بإسلامها الخاص، فعلى النقيض من المعلومات المجافية للواقع والحقيقة التي قدمها أمين، حافظ الريف الشامي بأكثريته الغالبة على إسلامه الأرثوذكسي السني، وتناصف الأمر في ريف ما بين النهرين ولم يخضع لهذه الخصوصية المزعومة.

12 ـ المغرب العربي: في الطرف الآخر من العالم العربي لن يجد سمير أمين سوى «البنيات نفسها التي وجدها في المشرق،.. العرب واجهوا من المزارعين المقاومة.. فاكتفوا بمحاوطة هذه لمناطق، وبناء المدن الجديدة في السهول، هذه المدن كما في الشرق لم يكن في مقدورها أن تزدهر وتستمر لو لم تكن قد وجدت في التجارة البعيدة الموارد التي كان من الصعب اقتطاعها من المزارعين... البدو الرحل سيتعربون بسرعة أكبر بكثير من الفلاحين الذين لم يعطوا إلا اهتماماً ضئيلاً

(1) موريس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، مصدر سابق، ص 39.

للحضارة العربية المدينية»(1). ثم راجعاً إلى ايف لاكوست، وابن خلدون يقرر «يشكّل حلف المدينة ـ الرحل مع حذف الفلاحين من الدولة المنتصرة الخبرة الأساسية للحضارة العربية. كما هو الحال في الهلال الخصيب»(2). مؤكداً من جهة أخرى على واقعة خاطئة: «كما هو الحال في المشرق العربي حيث حاول الفلاحون ـ المعربون لغوياً ـ الحفاظ على استقلاهم الذاتي عن طريق التمايز الديني، فإن صيانة اللغة والثقافة البربرية، في المغرب هي التي ستجد هذه المقاومة»(3). ثم يشير إلى أن العرب التفوا حول السلاسل الجبلية، ملجأ الفلاحين، وأسسوا المدن، وإن كل الدول المغربية الكبرى تأسست بسرعة على قاعدة تجارة الذهب(4). مرةً أخرى، نجد هنا مع سمير أمين نفس الأخطاء التي واجهناها من قبل في تحليله لتاريخية الاندماج والتمثل العربيين لعرب المشرق، فمن تركيزه على سلطة التجارة ـ البدو، وغمطه الطابع الفلاحي للمغرب، إلى استصغار عامل الدين الإسلامي، ولغة الكتاب المقدس، وتجاهل عمق الاختلاط السكاني، اللغوي السابق للفتح. إن كل هذه العوامل المؤثرة يختزلها ويغيّبها ليرينا المغرب والمشرق تحت تأثير رافعة التجارة فقط، وغلبة البدو، بالإضافة إلى اختراعه لعزلة الريف، حيث يجد تيار العربية مركزاً في المدينة.

فإذا أردنا تقصي الوقائع الفعلية وجب أن نلاحظ اندفاع المغرب العربي نحو الانصهار في البوتقة العربية مع الفتح. وكما في البلدان الأخرى ترافقت الأسلمة مع التعريب، وإن بصورة غير موازية تماماً. سبقت المدن الأرياف والأرياف قبائل الصحراء والبدو على عكس ما يقوله أمين. وعلى الرغم من الغزوات المتتالية التي شهدها المغرب العربي: الفينيقيين، الروم، والفيندال، والبيزنطيين، ظلت اللغة السائدة المحلية هي اللغة البربرية التي لم تدوَّن كتابياً. تأثر سكان

(1) سمير أمين، التطور اللامتكافىء، مصدر سابق، ص 37.
(2) راجع: سمير أمين، التطور اللامتكافىء، ص 38، وأيضاً الأمة العربية، ص 26.
(3) سمير أمين، التطور اللامتكافىء، ص 38.
(4) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 25.

الشمال فقط باللغة الفينيقية (الآرامية) التي سهلت لاحقاً الاندماج باللغة العربية القريبة منها. واقتصر تأثير اللاتينية على لغة الثقافة في مناطق سيطرتهم شمالاً، وفي المدن تحديداً.

اقتصرت سيطرة الغزاة على المنطقة السهلية المحاذية للبحر المتوسط والمناطق الجبلية المطلة عليها في الغالب، وظلت الصحراء المغربية الواسعة منفصلة عن المناطق الساحلية. صارت بمثابة الملجأ ينكفىء إليه السكان هرباً من الغزوات الخارجية، أو انتظاراً للانقضاض على المحتل. لم تتحد أجزاء المغرب العربي، بصحرائه، وجباله وسهله الساحلي، تحت سلطة واحدة، إلاّ مع الفتح العربي الإسلامي، والصحراء التي كانت قبل السيطرة العربية بمثابة متاهة أو ملجأ ستصبح برزخاً يصل أفريقيا والسودان والمغرب[1] يغذي العمران والمدينة والحضارة. تقدم الفاتحون العرب عام (647) ابتداءًا من منطقة السيطرة البيزنطية التي كانت تشتعل بالانشقاقات الدينية، واكتفوا هذه المرة بأخذ الجزية. في عهد معاوية (660) اندفع الجيش العربي مرة ثانية بقيادة معاوية بن هديج نحو مدن الشمال. الفتح الحقيقي سيتم عام (670) مع عقبة بن نافع مسيطراً على تونس، وفي نجد واسع سيؤسس مدينة القيروان لتكون قاعدة لحملاته ولحكمه الذي لن يستقر إلاّ مع إمارة حسان بن النعمان الغساني (693 ـ 699). منذ حملة غسان بن النعمان تبدأ الاختلاطات الكبرى بين العرب والبربر. اندفعت الهجرة العربية باتجاه المغرب لنشر الإسلام أو طلباً للمعاش. في حين سيُنقل ثلاثماية الف بربري إلى آسيا العربية[2] تماثل الطباع (البداوة)، وأسلوب المعاش، سرع عملية التمثل، فصار البربر دعامة الإسلام وللسلطة العربية. فلن يكون غريباً وجود (طارق بن زياد) البربري على رأس الحملة على إسبانيا.

(1) عبد الله العروي، تاريخ المغرب، محاولة في التركيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 74.

(2) ل.أ. سيديو، تاريخ العرب المطول، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، 1948، ص 180.

المغرب العربي ستكون له مكانة استراتيجية هامة في الدولة العربية الإسلامية. قدمت كصلة وصل بين الأمبراطورية العربية وإسبانيا من جهة، وصدراً استراتيجياً يحمي الأندلس والبحر المتوسط، والجناح الغربي للأمة العربية في مواجهة الغرب، وطريقاً استراتيجياً للخط التجاري الذاهب باتجاه السودان، وهكذا دخل المغرب الذي كان في حالة تقهقر وتمزق، في التيارات العامة للاقتصاد الدولي، وانتهت عزلة الصحراء عن بقية المغرب والعالم، وأصابتها اندفاعة مدينية كبرى: تاهرت ـ الزاب ـ سجلماسة على الطريق التجاري الذاهب إلى السودان لجلب الذهب والرقيق.

عملية التحول إلى العربية بدأت في المدن، تبعاً لنفس الخط الذي سارت عليه في المشرق ومصر، من القيروان مركز الفتح، ومن المدن الأخرى: فاس التي يؤسسها العرب، سيتعزز انتشار العربية، وانتشار لغة الفينيقيين (الآرامية) سيسهل ذلك. دوام سلطة الأغالبة العرب، الموالين للخلافة العباسية، منذ 800 إلى 951 على القسم الأعظم من بلاد المغرب سيقوي استمرار اندفاع التعريب، أسسوا مدناً: القصر، رقادة. وطوروا مدناً أخرى: تونس، طرابلس، القيروان التي أسسها عقبة بن نافع، وسهّلوا الصلات بين سكان الصحراء، وسكان الساحل، بما أوجدوه من طرق، ومستودعات مع الحماية، فانتقل السكان بسرعة مذهلة إلى العربية والإسلام[1].

استقلال الادارسة عام (805) في المغرب الأقصى، لم يحد من اندفاع الاسلمة أو التعريب. وحّد الادارسة ذوو البلاط العربي، المغرب الأقصى وإقليم المراعي ـ أي بين الحضارة والبداوة ـ تحت لواء امارتهم الشيعية بعد

(1) فيليب حتي، أدوار جرجي، جبرائيل جبور، تاريخ العرب المطول، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، 1953، ص 543: «وكان في زمن الأغالبة أن تم انتقال أفريقيا من بلد لاتيني اللغة، مسيحيي الدين في الغالب، إلى بلد عربي اللغة إسلامي الدين، وسقطت أفريقيا الشمالية اللاتينية التي هيأت للقديس أوغسطين ذلك المحيط الثقافي الذي نشأ فيه سقوطاً لا نهوض بعده. وهو انقلاب سريع تام ربما لم يكن له مثيل في جميع البلدان التي فتحها الإسلام».

أن كادت فتن الخوارج أن تمزقها. فكان لانتسابهم إلى سبط الرسول أثر كبير في توحيد القبائل، ولتأسيسهم مدينة فاس فاتحة عهد جديد في تاريخ الثقافة العربية في المغرب الأقصى وغرب أفريقيا. عزلتهم عن الخلافة العباسية لم يقلل من دور مدارسها الهامة في نشر الثقافة العربية، واللغة العربية وإحلالها محل البربرية[1].

في القرن العاشر تبدأ مساهمة المغرب الفعالة في السياسة العربية ـ الإسلامية العامة. بتألق نجم الأندلس، واندماج بلاد المغرب مع مصر في ظل الخلافة الفاطمية الذي سيعزز من صهر المغرب أكثر من اللحمة العربية الإسلامية. في القرن الحادي عشر سيدفع الفاطميون قبائل بني سليم، وبني هلال، التي كانت متمركزة في مصر، إلى بلاد المغرب لمقاومة حركة ارتداد المغرب على السلطة الفاطمية. سيختلط هؤلاء بالسكان حاملين معهم لغة العرب وإسلامهم. وسينخرطون لاحقاً في جيوش الإمارات المتعاقبة على المغرب[2].

توحيد المغرب بمجمله في ظل المرابطين، ثم الموحدين حتى القرن الثالث عشر، سيكرس سيطرة الثقافة العربية الإسلامية. اقتلاع نصف مليون عربي من الأندلس بعد سقوطها، وهجرتهم الجماعية في القرن السادس عشر إلى المغرب، حيث سيلعب هؤلاء دوراً كبيراً على المستوى الثقافي العربي، شبيهاً بالدور الذي لعبه بنو هلال وبنو سليم على صعيد المؤسسة العسكرية.

بدأت سمات الانقسام السياسي بين أجزاء المغرب العربي الثلاث: تونس، الجزائر، مراكش بالظهور منذ القرن الثالث عشر بانحلال دولة الموحدين، وتشكل دولة الحفصيين في تونس، وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط، وبنو مرين في المغرب الأقصى. لأن كلاً منها عجزت عن مدّ سيطرتها أكثر من ذلك. وبلغ التفكك ذروته في أوائل القرن السادس عشر، مما سهل على الغزاة الإسبان،

(1) حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام والعربية فيما يلي الصحراء، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العليا، 1957، ص 51. راجع أيضاً ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس. سلسلة الألف كتاب، مطبعة نهضة مصر، ص 38.

(2) راجع: عبد الله عروي، تاريخ المغرب، مصدر سابق، ص 149.

بعد اقتلاعهم العرب من الأندلس، الاستيلاء على بعض الموانىء المطلة على البحر المتوسط من بلاد المغرب. فكان مجيء العثمانيين إلى شمال إفريقيا العربية بمثابة نجدة انقذت بلاد المغرب العربي من الغزو الأوروبي. أو أجَّله على الأقل ثلاثة قرون، وساعدت على توحيد البلاد سياسياً، كما أمنت نوع من الصلة الهشة مع الأجزاء العربية الأخرى[1]. والتطور اللاحق لن ينال من حقيقة المغرب العربية التي أصبحت هويته القومية والتي لا يمكن الرجوع عنها على نقيض ما يزعمه أمين.

13 ـ مصر، أو الأمة الأبدية!: عند مصر سنترك، مع أمين، وراءنا الممكن، لغة العالم الأرضي، لندخل محراب الأبدية، لغة القبة السماوية. متخففين من أثقال التاريخ إلى أجل لنلتقي بمأساة ـ ملهاة عرض أمين واستنتاجاته التي لا تختلف ـ من حيث النتيجة ـ عما تنشره النزعة الانعزالية المصرية بدءًا من لطفي السيد وانتهاءً بدعاة الانعزالية اليوم. وإن كانت هنا عنده ستلبس الأرجوان (البروليتاري). ثمة خطأ أساسي في منهج سمير أمين ـ كما يقول بو علي ياسين ـ هو أن يجعل من الاختلافات في الدرجة، اختلافات في النوع[2]. فإذا رأى التجارة البعيدة في الحضارة العربية بالنسبة لحضارات أخرى، حكم عليها بأنها حضارة تاجرة وإذا وجد الطابع الفلاحي للشعب المصري أقوى منه لدى الشعوب السامية العربية الأخرى، اعتبر الحضارة المصرية دون أخواتها حضارةً زراعية فلاحية.

ومن القول عن مصر، أنها «أحد أقدم الشعوب الفلاحية في العالم» يذهب ليؤكد اختلافها النوعي عن المشرق والمغرب العربيين «وكان نموذج التشكيلات الاجتماعية في مصر **يتكون على أساس مغاير** لأسس التشكيلات في المشرق والمغرب» بل إن تاريخ مصر منذ الفتح العربي حتى نابليون لا يمكن فهمه ـ عند أمين ـ إن لم نفهم الجدل «بين استمراريتها الفلاحية ودمجها العرضي في اقتصاد أوسع»[3] نعم، ما هو فارق في

(1) الدكتور صلاح عقاد، المغرب العربي، مكتبة الأنجلو مصرية، ط 3، ص 16.

(2) راجع: بو علي ياسين، رؤية سمير أمين للتاريخ العربي الاجتماعي الاقتصادي، مجلة الوحدة. السنة الرابعة، عدد 42، آذار 1988، ص 161.

(3) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 29.

الدرجة يصبح فارقاً في النوع. لكن كيف يمكن تصور فصل مصر وتميزها عن الجسد العربي بتفرد مزعوم لطابعها الفلاحي؟!

إذا كان المشرق والمغرب يرتكزان على التجارة الدولية في تطورهما، ضمن عوامل أخرى، فمصر ليست بعيدة عن هذا الحال. فمن غزو الأحباش لليمن، مروراً بصراع المماليك في القرن الخامس عشر والسادس عشر للسيطرة على الطرق التجارية الدولية، وانتهاءً بفتح قناة السويس، إنما يشهد بذلك. وإن هذا الطابع التجاري لا يخفي السمة الفلاحية لأرض المشرق والمغرب، كما لأرض مصر. كيف استطاع إغماض العين عن غنى بلاد الرافدين الفلاحي، عن أقدم الحضارات الزراعية أو عن بلاد الشام التي تخترقها عشرات الأنهر، والأراضي الخصبة على امتداد ساحله، وأغواره، وسهوله الداخلية: العمق، الغاب، سهول حماة، وحمص، والبقاع، وغور الأردن، وسهول فلسطين، وسهول سد مأرب، إلا إذا كان ينطلق من افتراض خاطىء يقول: إن بلداً ما يعتبر زراعياً إن شقه نهر من إقصاه لأقصاه مثل نيل مصر.

كل المعلومات التي يوردها الأستاذ جورجي زيدان تبرهن على أن الخراج المقتطع من الزراعة كان أهم مصادر الدولة العربية، وليس خراج التجارة العالمية. كذلك، فإن الخراج المقتطع من مصر، بالمقارنة مع مثيله في الولايات العربية الأخرى، لم يكن الخراج الأوفر والأغنى، بل بالعكس «لقد كان خراج مصر أيام المأمون يزيد ثلاثة أضعاف على خراج العام 1903، ومع ذلك كان أدنى من خراج عدد كبير من الأقاليم الأخرى: السواد، كور دجلة، ماها الكوفة والبصرة، الأهواز، الموصل وما يليها، الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات، أفريقيا في أيام المأمون (نقلاً عن ابن خلدون)، أو السواد في الطرق، ديار مضر، أعمال طريق الفرات أيام المعتصم (نقلاً عن قدامة بن جعفر)، ديار مضر، الموصل، ديار ربيعة، في أواسط الثالث الهجري (نقلاً عن ابن خرداذبه) بناء عليه ـ يقول بو علي ياسين بحق ـ لا يبدو أن التفريق بين نمط الإنتاج المصري ونمط الإنتاج العربي في القرون الوسطى يقوم على أساس متين، وتبرهن بالإضافة إلى ذلك، أية دراسة لعلاقات الإنتاج في ما بين النهرين وسواحل

الشام واليمن السعيد في العصرين القديم والوسيط أنها مماثلة لعلاقات الإنتاج في وادي النيل في تلك العصور، هذا إذا لم يضم الجميع دولة واحدة ونظام اجتماعي واحد[1].

إمعاناً منه في تمييز مصر عن عمقها العربي، وانطلاقاً من الافتراض الخاطيء طابعها الفلاحي، الاستثنائي، فإنه لا يفرق، إلا من حيث الدرجة، موقع مصر العربي عن موقعها في الأمبراطوريات الأخرى الخارجية. فهو يشير إلى أنها: منذ غزو الاسكندر، دخلت مصر كمقاطعة في أمبراطورية مؤسسة على التجارة الكبرى «ذلك كان موقعها في العالم الهليني ثم البيزنطي ثم في العالم العربي، نشهد في الحقب الزاهية من نمو هذه الأمبراطوريات، عندما تزدهر التجارة البعيدة، حضارة مدينية تجارية، لكن هذه الحضارة تبقى غريبة، مرساة في مدن بلاطات وتجار. . بقي العالم الريفي المصري خارج هذه الانقلابات»[2].

إن هذه المساواة بين حال مصر العربية وحالها مع الأمبراطوريات الأخرى إنما يجانب الحقيقة تماماً. فجوهر العلاقة التي حكمت مصر ومحيطها العربي هي الإنصهار، بينما علاقتها مع الأمبراطوريات الأخرى هي التجاور والتنابذ والتعارض. لقد صارت مصر بمثابة القلب من العرب، لقد تمثلت الحضارة العربية بعد عملية الاندماج الشاملة. فكانت ولا زالت علاقتها مع العرب علاقة مماهاة وتماثل، إلى درجة أن مصر تجاوزت في تمثلها الهوية العربية الإسلامية الأقطار العربية الأخرى، إن كان من حيث التجانس اللغوي أو الأقوامي، أو الثقافي والديني المذهبي، فصارت مصر من حيث درجة التجانس في المرتبة الأولى بين شقيقاتها العربيات في المشرق والمغرب. وأصبحت منذ القرن التاسع وما يليه حجر الزاوية للثقافة العربية الإسلامية.

لقد ظلت مصر أكثر من الف عام قبل الفتح الإسلامي العربي منقسمةً على نفسها حضارياً وثقافياً، إلى درجة أنه يمكن القول عن ثنائية قومية وثقافية، بين

(1) راجع: بو علي ياسين، رؤية سمير أمين. . . مصدر سابق، ص 160.
(2) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 33.

المدينة اليونانية، والريف المصري. وليس عن قومية واحدة. توقف هذا مع الفتح، خرجت مصر منه موحدة تماماً من الرأس حتى أخمص القدم، من الوجه القبلي إلى الوجه البحري من المدينة إلى الريف في الهوية العربية، لم تتوحد مصر أبداً اتحاداً انصهارياً ثقافياً وقومياً إلا في إطار الأمة العربية، حيث ستصبح منها بموقع القلب. وعلى النقيض ما يدعيه أمين من جنو مصر الثقافي بعد الفتح. فإن «الدور الرئيسي الذي لعبته مصر في الثقافة العربية هو حدود الحارس، وهو أيضاً دورها السياسي والعسكري»[1] وإن ما قدمته خلال الف عام من العصر الهلليني لا شيء يذكر بما قدمته للثقافة العربية» الهم إلا ما قدمته الاسكندرية من الشعر اليوناني التقليدي، وبعض الفلسفة المدرسية، والاسكندرية مع هذا لا تكاد في ذلك الوقت تكون مصرية، فهي مدينة يونانية على ساحل مصر»[2].

كانت اللغة المسيطرة، عند دخول العرب، اللغة القبطية، مدوّنة حسب أبجدية يونانية مكيفة، وما لبثت اللغة العربية أن حلّت محلها والعرب ما يزالون في عز سطوتهم وهيمنتهم على عكس ما يدّعيه سمير أمين، إذ كما في بلاد الرافدين والشام، والمغرب، أقام العرب الفاتحون المدن الجديدة (الفسطاط) ونمّوا المدن القديمة، وما لبثت المدن أن ازدهرت بمجملها مع استقرار الحال وانتعاش خطوط التجارة الكبرى. مصر مثل البلدان الأخرى عندما تنغلق على نفسها ستعتمد مجبرةً على الأرض، ولكن منذ دخول الإسكندر إليها وانضمامها بعد ذلك إلى الإمبراطورية الرومانية صار للتجارة الدولية دور هام في حياتها الاقتصادية، وقد تعزز هذا الدور في إطار الدولة العربية الإسلامية، مما نمّى مدنها وزادها ازدهاراً. فإن بقي الريف المصري خارج دائرة ثقافة المدن اليونانية في العهد الهلليني الذي امتد ألف عام، وتوزعت مصر على ثنائية ثقافية فإن هذه الثنائية لا تلبث أن تزول لصالح اندماجها في الهوية العربية. ابتدأت عملية التعريب مترافقة مع الأسلمة حول (الفسطاط) والمدن الأخرى: مركز الإدارة والثقافة

(1) أحمد عبد المعطي حجازي، رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر، مصدر سابق، ص 65.
(2) المصدر السابق، ص 66.

العربية، ومربض الجند، وملتقى خطوط التجارة الدولية. تعرّبت هذه المدن بسرعة مذهلة لاستقرار النخبة الحاكمة العربية فيها، ولنشرها لغتها ودينها فيها[1] وساعد اندفاع التعريب، تعاظم هجرات القبائل العربية، التي تمركزت في البداية حول المدن، ثم اندفعت لاحقاً في كل مكان ناشرة أينما ذهبت اللغة العربية والإسلام.

هجرات القبائل العربية قبل الفتح لا تقارن بما تلاه، أقبلت في العهد الأموي هجرات متتالية أكثر شدة واتساعاً وتأثيراً. اثنا عشر قبيلة من قريش وقيس وجهينة والأزد وحمير ولخم، وهبطتها في العهد الفاطمي قبائل أخرى من عرب الشام، وأفريقيا الشمالية، وبني سليم وبني هلال وخزام... عدا قبائل كتامه وزويلة[2] وانتشرت في المدن والصحراء. وكما يلاحظ الدوري أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع فقبيلة طي لم تظهر في مصر إلا في القرن الثاني. وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل العباسي (247هـ) التي ذهبت أعالي الصعيد نتيجة انتشار القبائل العربية في البلاد. وهاجرت جماعة من كنانة (من الحجاز) في أواسط القرن الرابع. والموجة الهلالية في القرن الخامس، وذهبت بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة. ويكفي القول مع الدوري أن جموع العشائر التي نزلت مصر بلغ حوالي التسعين فصار التعريب شاملاً خلال القرن الثالث الهجري[3].

تلا استعراب المدينة المصرية استعراب الريف، إما بعامل هجرة الفلاحين إلى المدن، أو عن طريق انسياح القبائل العربية في الصحراء الغربية على شكل قبائل رحّل، واستقرار قسم منها واختلاطه بالفلاحين، وهذا ما يفسر وجود قرى ما تزال تحمل أسماء بعض القبائل العربية. في أخصب مناطق مصر كالمنوفية والغربية حيث نجد (كوم مازن)، (وصفط جذام)، (والقرشية)، وغيرها. بالإضافة إلى مساهمة سياسة (الارتباع) التي اتبعتها إدارة الفتح منذ البداية. أي توزيع القبائل على الأرياف في فصل الربيع للترويح والعناية بالخيل.. وقد طلب عبد الله بن الحجاب من القيسية الذين جاء بهم إلى مصر فلاحة

(1) مكسيم رودنسون، العرب، فصل ثاني، مصدر سابق.
(2) صبحي وحيدة، أصول المسألة المصرية، مصدر سابق، ص 60.
(3) راجع: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص 69.

الأرض.. وتوسعت حركة انتقال العرب إلى الريف والانتشار فيه بعد أن أسقط المعتصم العرب من ديوان الجند 218هـ[1].

إن مصر لم تنتظر حتى انتهاء الهيمنة العربية «لكي تتمصر الطبقة الحاكمة العربية فيها» على حد تعبير المفارقة اللفظية المقلوبة لسمير أمين (فمن اندمج بمن؟!). فمنذ القرن الثامن صار الطابع العربي هو اللون الغالب «فنحن لا نكاد نبلغ القرن الثامن ونلتقي أول مصري كتب عن مصر بعد الفتح، وهو ابن حكيم حتى نجدنا أمام مجتمع عربي بارز المعالم مثل مجتمعات دمشق والمدينة ومكة المعاصرة. فأهل هذا المجتمع عرب وتفكيرهم عرب وتقاليدهم عربية»[2].

ضد منطق نظريته، وضد منطق التاريخ، يؤكد أمين على غياب الأمة العربية وزوالها، وبروز الأمم القطرية وفي مقدمتها الأمة المصرية، وذلك على أثر انهيار الدولة الموحدة العربية مرة، وسقوط التجارة الدولية مرة أخرى. إذ يشير: «لقد حافظت مصر دائماً على نوع من الاستقلال حتى في العصر الذهبي للأمة العربية، لأن الواحة المصرية تشكل تكويناً فلاحياً.. إذ كان مجمل هذا العالم فقد طابعه كأمة ليصبح قضية شعوب بدءًا بالقرن الثالث عشر، وخاصة القرن السادس عشر، فإن مصر عادت آنذاك لتؤكد ذاتها من جديد، كأمة مستقلة»[3]. بل يذهب أبعد حين يقول «يمكن الكلام في كل الأزمنة عن أمة مصرية، في حين يمكن الكلام بصعوبة عن أمة عربية» ولم لا؟! طالما يتحدث سمير أمين عن «أمة مصرية أبدية». وكما قال عبد المعطي حجازي «إن هذه كلها آراء تتميز بالرعونة والافتقار إلى المنطق، وإنما أملاها على الباحث حضور تلك الفكرة الصورية حول خلود الشخصية المصرية القديمة.. فضلاً عن اضطراره لمسايرة افتراضاته حول استقلال المجتمعات الزراعية وميلها للتمايز حتى في إطار الدولة العربية الواحدة، وأخيراً نقص معلوماته عن مصر العربية الإسلامية»[4].

(1) المصدر السابق، ص 68.
(2) صبحي وحيدة، أصول المسألة المصرية، مصدر سابق، ص 62.
(3) سمير أمين: الأمة العربية، مصدر سابق، ص 214.
(4) أحمد عبد المعطي حجازي، رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر، مصدر سابق، ص 111.

ونحن لا نرى كيف يمكن التوفيق بين ادعاء أمين أن المجتمعات الزراعية تزدهر مع ازدهار التجارة البعيدة، وأن انهيار هذه التجارة في القرن السادس عشر حمل معه ظهور أمة مصرية، فهذا كما يقول حجازي خطأ نظري تاريخي مزدوج فلا نعرف كيف يؤدي هذا العامل السلبي (انهيار التجارة) إلى قيام أمة مصرية «اللهم إلا إذا ظهر لنا أن الزراعة المصرية قد نهضت، ونشطت، وأدى إلى قيام طبقة اجتماعية حققت لمصر قومية مصرية مستقلة، وهذا لا يبدو لنا منطقياً حسب نظرية سمير أمين التي نفهم منها أن الزراعة المصرية لا بد أن تكون تخلفت بعد القرن السادس عشر بسبب انهيار التجارة العربية. وهو ما تثبته الوقائع التاريخية، حيث نرى أن الزراعة ليست وحدها التي تخلفت، بل أن الوحدة السياسية المصرية نفسها قد تصدعت تصدعاً شديداً خلال فترة التبعية العثمانية»[1]. وعندما قامت مصر بثورتها في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر «تميزت ـ ثورتها ـ بالرغم من فشلها المتكرر باتجاهها القومي العربي»[2] الأمر الذي لا يجد تفسيره عند أمين، بل ولا ذكره.

تماثلت أوضاع مصر مع بقية أقطار الوطن العربي الواقعة تحت المظلة العثمانية. فأين هي الدولة المستقلة المركزية، وطبقتها القومية التي تشرف على اقتطاع وتنظيم الفائض، وأين هو الخراج الوافر، تلك العوامل التي يجد فيها سمير أمين سبباً لظهور الأمة. إن أمين يقع على خلاف مع نظريته بادعائه وجود أمة مصرية عقب انهيار التجارة العالمية، قبل أن يقف في تعارض صارخ مع وقائع التاريخ. لم تنهض مصر إلا وظهر وجهها العربي الذي تجهر به. وفي أشد حالاتها تعاسة ظلت ذاكرتها التاريخية وثقافتها الشعبية عربية بالعمق، ولم ينقطع خطها العروبي أبداً، ولا صلتها العربية بشراً وجغرافياً، حتى بعد تصدّع الدولة العربية. ولم تضعف صلتها الثقافية العربية بل اغتنت. ففي زمن الطولونيين (القرن الثالث الهجري) تصبح عاصمة دولة كبيرة تتألف منها إلى جانب الشام وبرقة، وتظل كذلك في عهد الإخشيديين، في القرن

---

(1) المصدر السابق، ص 113 ـ 114.

(2) المصدر السابق، ص 114.

الرابع الهجري تصبح عاصمة الخلافة الفاطمية التي كانت حدودها، زمن الازدهار، تبدأ من المغرب الأقصى وتنتهي عند الفرات، شاملة مع ذلك اليمن وشمال السودان، وجزيرة صقلية[1] حتى إبان حكم المماليك لم تنعزل عن الشام أو عن المغرب. لعبت بقيادة قطز دور الحامي السياسي للمشرق العربي أمام الزحف المغولي. ولكن الطبقة الحاكمة المملوكة التي وحّدت مصر والشام لثلاثة قرون لم تتحول إلى طبقة قومية تفرز لغتها وثقافتها وسلوكها في القاع الشعبي. بل في أثناء تألقهم تسابقوا في رعاية الثقافة العربية واللغة العربية، وفي الحالات التي اندمجوا فيها بالسكان فقد تعربوا، ولم (يتمصروا) بالمعنى المخالف للعروبة حسب ما يدّعيه أمين. وهل هناك من تمصير خارج الهوية العربية؟!

يلاحظ حجازي، أنه بإمكاننا رد بدايات الوعي العربي في مصر إلى أواسط العهد المملوكي (الرابع عشر ميلادي) حيث «لم يبق بعد القرن الخامس عشر مصري واحد يتحدث بغير اللغة العربية» فشهد بالإضافة إلى ذلك نهوضاً «للثقافة العربية الكلاسيكية التي تمثلت في إنشاء دوائر المعارف، والمعاجم، والمؤلفات الكبرى على نحو ما نرى في (لسان العرب) لابن منظور (الثالث عشر والرابع عشر)، و(صبح الأعشى في صناعة الإنشا) للقلقشندي (الرابع عشر)... ومؤلفات السيوطي (خامس عشر وسادس عشر)، والدميري صاحب (حياة الحيوان الكبرى)، والنويري صاحب (نهاية الأرب) وغيرهم ممن صبّوا جهودهم في الإحاطة والإبداع العربي.. مما يذكر بحركة الإحياء الكلاسيكية في فجر النهضة الأوروبية..». وقد نشأ موازياً لهذه الثقافة العالمة، أو متقاطعاً معها، أدب شعبي «على أساس قصص المغازي، وأيام العرب، أضاف إلى الأدب العربي أشكالاً لم يكن يعرفها من قبل، كالسِيَر الشعبية التي تدور حول بطولات عنترة، والظاهر بيبرس وأبي زيد الهلالي، وسيف بن ذي يزن، وغيرهم من أبطال **هذه القصص الشعبية التي كان لها** تأثير عظيم على حياة المصريين والعرب عامة. فقد ساهمت مساهمة كبيرة في حياة **الوجدان الشعبي** منذ العصر المملوكي إلى

(1) المصدر السابق، ص 63 ـ 64.

منتصف هذا القرن الذي نعيش فيه، وقد شارك في كتابة هذه السِيَر أو في روايتها بطرق شتى، مؤلفون ورواة مجهولون من مختلف الأقطار العربية، وإن كانت مساهمة المصريين في ذلك أكبر.

فنرى المؤلف الشعبي المصري يختار في هذه السِيَر أبطالاً من العرب، ويرى في التاريخ العربي كله تاريخاً قومياً له، ويجعل من الأقطار العربية كلها مسرحاً لأحداثه[1]. وإذا كنا قد بدأنا نرى منذ القرن التاسع عشر أُسراً مملوكية تستقل هنا وهناك كما في مصر والعراق وتونس، أو تصدعاً للقطر الواحد فلم تكن مصر استثناء إذ تعرضت هي نفسها للتبرئة، فيخبرنا الجبرتي أن الأمير العربي همام شيخ قبائل الهوارة كان شبه مستقل ببلاد الصعيد في القرن الثامن عشر، وأن زعيماً عربياً آخر هو سويلم بن حبيب كان شبه مستقل بشرق الدلتا فضلاً عن استقلال أولاد علي بقرب الدلتا، فلم يكن للباشا العثماني والمماليك إلاّ القاهرة وبعض المدن وهذه لم تسلم هي الأخرى من هجمات البدو[2].

لم تخف على نابليون، هذا الاستراتيجي التاريخي النابه، الهوية العربية التي تطبع مصر والعرب عموماً، على الرغم من فداحة المشاكل التي كانت ترقد فيها المنطقة جميعاً في الفترة نفسها التي يُرجع إليها ـ أمين ـ بروز الأمة المصرية، فيكتب في مذكراته «والذي يقرأ بالتفات تام تاريخ الحوادث التي توالت على مصر في المائتي عام الأخيرتين (يقصد منذ عام 1600) يوقن أنه لو عهدت إلى والي من أهل البلاد.. بدل أن تعهد إلى اثني عشر ألفاً من المماليك لاستقلت المملكة العربية التي تتألف من أمة تخالف غيرها من الأمم مخالفة كلية بعقليتها وأوهامها ولغتها، وتاريخها وشملت مصر وبلاد العرب وشطراً من بلاد أفريقيا»[3].

إن نابليون لم يبتكر الشعور القومي في البلاد العربية ـ كما يقول لويس

(1) المصدر السابق، ص 98.

(2) المصدر السابق، ص 90.

(3) عن لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، كتاب الهلال، ط3، 1969، ص 66.

عوض ـ فقد كان الشعور القومي يتجمع تلقائياً، بسبب سوء الأوضاع السياسية[1]. ألم يحاول محمد علي (وهو الرجل الألباني) أن يستغل ما هو قائم على الأرض العربية من عوامل موضوعية للأمة الواحدة بالإضافة إلى وحدة المشاعر ليبسط سلطانه عليها جميعاً، فقد «أراد بالحرب التي أضرم نارها سنة 1832 ـ كما يشهد بذلك كلوت بك ـ أن يخطط الحدود الطبيعية للدولة العربية الجديدة»[2]. وقد كشف المؤرخ الدكتور محمد أنيس عن أن وفوداً عراقيةً قدمت على إبراهيم باشا، وهو في الشام، تطالبه بالزحف على العراق لضمه إلى الإمبراطورية العربية[3] ومن لا يعرف قول إبراهيم باشا الذي ينضح بالعروبة «إن جيوشي لن تقف إلا حيث ينتهي الكلام باللغة العربية»[4]. فيما بعد سترفع حركة عرابي شعار العروبة ضمن ما رفعته من شعارات في وجه الخديوي وأعوانه الذين كانوا يرفعون شعار مصر قطعة من أوروبا[5]، الشعار الذي سترفعه الانعزالية المصرية المكيّفة مع الاحتلال بعد هزيمة عرابي باسم الحداثة!

يتحدث محمود سامي البارودي عن الوجه العروبي لحركة عرابي قائلاً «لقد كنا نريد منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر إلى جمهورية مثل سويسرا وعندئذ كانت تنتظم إلينا سوريا ويليها الحجاز»[6]. وقد كان قلب عرابي مفعماً بالعزة القومية العربية إذ يقول في إحدى خطبه «لما رأينا أننا بتنا في إذلال واستعباد، ولا يتمتع في بلادنا إلا الغرباء، حرّكتنا الغيرة الوطنية **والحمية العربية** إلى حفظ البلاد وتحريرها والمطالبة بحقوق الأمة»[7]، لم تظهر حركة تدعو إلى عزلة مصر عن

(1) المصدر السابق، ص 75.

(2) المصدر السابق، ص 87.

(3) أحمد عبد المعطي حجازي رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر، مصدر سابق، ص 156.

(4) المصدر السابق، ص 156

(5) المصدر السابق، ص 65.

(6) المصدر السابق، ص 182.

(7) المصدر السابق، ص 181.

أمتها العربية، واندماجها بدل ذلك في أوروبا إلا بعد هزيمة حركة عرابي، وفي المناخ المروع الذي تركته الهزيمة وفي ظل الاحتلال البريطاني، عند ذاك فقط برز التيار الانعزالي مستنداً، أو متكيفاً مع الاحتلال. وفي إطار سياسة تدعو إلى التلاؤم مع الاحتلال وواقع الاحتلال، وقانون الاحتلال، هذا التيار الذي عبّر عنه خير تعبير (حزب العدالة) الممالىء للإنكليز بزعامة لطفي السيد الذي خلط الحداثة بتطليق العروبة، مما كلف تيار الحداثة الشيء الكثير. لم تسترجع مصر وعيها العروبي بكل زخمه إلا بمواجهة الخطر الصهيوني في القرن العشرين، وفي خضم النضال الموحد الذي انساقت إليه شعوب الأمة العربية جميعاً والذي بلغ ذروته مع قيادة ناصر.

هكذا، على امتداد التاريخ الذي يدعي فيه سمير أمين بروز ما يسمى الأمة المصرية لم يحكم مصر إلا نخبة حاكمة غير عربية، وبالأحرى غير مصرية، وظل المجتمع الأهلي محافظاً على هويته العربية، ويعبِّر حجازي عن هذه الحقيقة عندما يقول: «ونحن نرى أن الشعور العربي في مصر عبّر عن نفسه.. في مرحلة ازدهار المدن المصرية في عهد المماليك، وفي سنوات حكم محمد علي، وفي ثورة عرابي. ولدى بعض الزعماء والتيارات السياسية والفكرية في ثورة 1919، أخيراً في عهد عبد الناصر»[1].

14 ـ كما رأينا سابقاً، إن أمين قد سجل انحدار وجود الأمة العربية التاريخي منذ القرن الثالث عشر، والقرن الخامس عشر على الأقل المتواقت مع انهيار التجارة الدولية، ولقد ناقشنا ذلك في حينه. الآن، وعلى قاعدة ما تم، في العصر الحديث الرأسمالي الأمبريالي، يلاحظ أمين الميل إلى المزيد من الانحدار والتفكك في الجسم القومي العربي، بعد أن أصبح العرب في الموقع الطرفي من هذا النظام. هذا الانحدار يقوي ما سبق من تفكك باتجاه نشوء الدولة، الأمة القطرية، كما يسجل تنازع ذلك الميل مع بروز الشعور القومي العربي، ومع النهضة الثقافية العربية الحديثة.

(1) المصدر السابق، ص 87.

على هذا الأساس يأتي حكمه وتقديره للوحدة العربية بأنها «لا تعني أنها.. ممكنة للتو، وليس هذا ضرورياً، ولا حتى نافعاً (كذا؟!) لا بل هو خطير بالأحرى، تمثل حالة انتقال طويلة تحترم الذاتيات الإقليمية.. تمثل الاستراتيجية الأفضل»[1]. يذكرنا بتعبير بريماكوف حول نفس المسألة «إن الوحدة هدف **أبعد من استراتيجي**»[2].

في سياق تلك المقدمات، تضيع ملاحظة ـ أمين ـ الإيجابية عن ارتباط الانبعاث القومي الثقافي العربي، وبروز المشاعر القومية، والحركة القومية العربية بالكفاح المناهض للاجتياح والسيطرة الأمبرياليين، ضمن ضجيج تحليلاته الطبقاوية لمسألة تكوّن الأمة، أو لتاريخية الحركة القومية، وتتحول إلى ملاحظة هامشية، أو جملة من اللغة السردية التجريبية لا تدخل في نطاق النظرية، أو في التعقيد النظري. وبما أن كل شيء، عند سمير أمين، فيما يخص الأمة مرتبط بالدولة والطبقة القومية، وحجم الخراج المقتطع المناسب، تصبح المشاعر القومية والثقافية، ووحدة اللسان والأرض والذكريات والتاريخ، مسائل نافلة في مجال الحديث عن وجود الأمة. فتساؤله الرئيسي يتركز على إن كان هناك طبقة اجتماعية جديدة قادرة على توحيد الاقتصاد، ومركزة الدولة، ويصل إلى نتيجةٍ فحواها، أن «ليست الطبقة البرجوازية التي تؤمن الوحدة الاقتصادية السياسية للبلاد.. وسيكون ضعف هذه الطبقة إذ هو ضعف الأمم العربية (المصرية، السورية..) كما ضعف الأمة العربية»[3]، بالإضافة إلى يأسه وما يسميه برجوازية الدولة، أو البرجوازية الصغيرة، بل وحكمه السلبي على كل أقسام ما يسمى البرجوازية، وكأن ما حصل للجمهورية العربية المتحدة، وللمشروع الناصري القومي، ولمشروع الشريف حسين مع النخب المدينية في المشرق العربي، ومن قبله محمد علي ما هو إلا تجلٍ طبيعي لجوهر طبقة عاجزة، دون حساب العامل الخارجي الذي حال خلال المئة سنة

(1) الأمة العربية، مصدر سابق، ص 195.
(2) راجع قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري. دار ابن خلدون.
(3) الطبقة والأمة، مصدر سابق، ص 141 ـ 142.

الأخيرة دون بلوغ العرب لهدفهم الأجدى والأسمى: الدولة العربية.

إن أطروحات سمير أمين لا تختلف عن أطروحات التيار القديم الدوغمائي، إلى الدرجة التي لا نفاجأ بتلاقي تعابيره مع تعابير (بريماكوف) الذائع الصيت في ملاحظاته على برنامج الشيوعيين السوريين، عندما كان هذا الرجل أحد كرادلة الكنيسة المسكوفية السوفييتية، قبل أن يصبح مستشاراً لغورباتشوف، فمديراً لمخابرات روسيا، ووزيراً لخارجيتها الآن. لا ندري! وعندما كان لأقواله ولأقوال أمثاله قوة القانون والتطابق معها مقياس وحيد للأممية عند الأحزاب المسكوفية المحلية.

بالإضافة إلى هذا، فإن وقوع أمين في أسر فكرة الكمال/ النقص جعل من السهل عليه الاستخفاف بحقيقة وجود الأمة العربية لمجرد ما اعتراها من نقص قياساً إلى (مفهومها) المتخيل عنده، أو لعدم تطابقها مع الأنموذج الأكمل، والحال أن الأمة العربية كيان يخضع للصيرورة، وأن ليس هناك كمال مطلق. وكما يقول مرقص في محاججته لبريماكوف «الأمة العربية موجودة، وجودها ليس خارج الصيرورة، وقضية اكتمال تكونها، وإكمال صيرورتها قائمة نظرياً على وجودها.. الأمة العربية موجودة بالمعنى الماركسي الشعبي لا بالمعنى البارمنيدسي الأفلاطوني»[1]. ولو فكر سمير أمين ملياً لوجد أن الميلين اللذين يسيطران على تطور العرب من الزاوية القومية أولهما يقف وراءه الغرب الإمبريالي وموجوداته وتجلياته الداخلية: التجزئة وتعميق الميول القطرية والدفاع عنها بالسلاح إذا اقتضى الأمر، والاقتصاد التابع، والوجود الصهيوني، والميل الآخر تقف وراءه الكتلة الأساسية من الشعب العربي. وهو يتجلى بازدياد الوعي بالتضامن القومي، وبيقظة الحياة القومية اللغوية والثقافية، وبالنهوض المتتابع لحركة القومية العربية السياسية المتجلية أحزاباً ومناخاً سياسياً. وكانت ذروتها عندما تجسدت في الجمهورية العربية المتحدة كدولة

(1) راجع: الياس مرقص، الماركسية السوفياتية والقضايا العربية، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 49.

جنين للدولة القومية الواحدة. من هنا يمكن القول إن تاريخ العرب الحديث ما هو إلا تاريخ الغزو الغربي الذي يترك بصماته في التجزئة وبتأسيس الكيان الصهيوني، ورعايته الاقتصاد التابع وهو أيضاً تاريخ النضال العربي ضد هذا الغزو وتجلياته المختلفة. من هنا ليست اللغة العربية المشتركة، والثقافة والملامح الضاربة عمقاً في التاريخ هي وحدها (الموضوعي) الإيجابي لصالح وحدة الأمة العربية، بل أيضاً كفاح العرب ـ كما يقول مرقص ـ ضد الموضوعي الإمبريالي التجزيئي أي العامل السياسي[1].



(1) المصدر السابق، ص 49.

الاقتصاد الإسلامي بين التأميم والخصخصة

كمال البصري

تتوخى هذه الدراسة تحديد موقف إسلامي من سياسة الخصخصة (سياسة التحول من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة واعتماد آلية السوق في توزيع الموارد) باعتبارها سياسة اقتصادية معاصرة لها أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية. تستنتج الدراسة بأن التأميم والخصخصة سياستان لا تتعارضان مع النهج الإسلامي طالما وجدت مبرراتهما الاقتصادية والاجتماعية.

1 ـ نماذج التنمية الاقتصادية الرئيسية

تهدف عملية التنمية الاقتصادية إلى رفع كفاءة استخدام أو تحقيق الاستفادة القصوى من الموارد البشرية والمادية، وذلك من خلال ترتيب الأولويات وتوجيه الموارد نحو القطاعات ذات العائد الاقتصادي الأعلى. كما تهدف عملية التنمية بشكل أساسي إلى تحقيق عدالة توزيع الموارد وتحقيق ضمان اجتماعي يضمن مستوى معيشةٍ مقبول. في سبيل تحقيق هذه الأهداف انقسمت المدارس الاقتصادية إلى قسمين: الأول يعتمد القطاع العام (الخط الاشتراكي)، والثاني يعتمد القطاع الخاص (الخط الرأسمالي). في هذه الدراسة سنتناول مبررات المدرستين، ونتائج التجربتين، والتوجه الجديد في التنمية ومبرراته، وأخيراً استكشاف الموقف الإسلامي.

تتقاسم العالم بشكل رئيسي مدرستان هما:

ـ المدرسة الرأسمالية التي تنطلق من قدسية الحرية الفردية الفكرية ومن ثم حرية الملكية الخاصة والنشاط الاقتصادي وتعتقد أن الرفاهية الاقتصادية

والاجتماعية تتحقق عندما يترك الأفراد يتحركون بدون قيود الدولة. (تكتفي الدولة بالحفاظ على الأمن والقانون) وبفعل الدافع الفردي والحماس الخلاق (وعوامل أخرى) سجلت الرأسمالية إنجازات كبيرة. وبسبب تفاوت قابليات وطاقات الأفراد انقسم المجتمع إلى طبقة غنية وطبقة فقيرة. وترتب على ذلك ما يلي: أن النظام لم يعد قادراً على ضمان كرامة العيش، إذا لم يكن الفرد قادراً على دفع ثمن السلع التي تشبع حاجته، وظهور الشركات الاحتكارية التي قضت على المنافسة ومنافعها، وظهور نشاطات غير أخلاقية مضرة بالبنية الاجتماعية وضياع التربية الدينية والوازع الأخلاقي المصاحب لها، كما أدت سيادة المصلحة الخاصة إلى عدم استطاعة المنتج إدخال الكلفة الاجتماعية إلى جانب الكلفة الخاصة (الناجمتين من نشاطه) وقد قادت هذه الحالة إلى ما يسمى في الأدبيات الاقتصادية «بالتأثيرات الخارجية»، حيث يتمادى المنتج بإنتاج أكثر مما هو مرغوب به اجتماعياً (كما في حال تلوث البيئة الملازمة للإنتاج الصناعي)، وعدم كفاية إنتاج بعض السلع مثل التعليم والدفاع والصحة حيث إن قابلية كل فرد على الدفع (دفع ثمن الخدمات) لا تعكس الفائدة الكلية (الفردية والاجتماعية).

بسبب تلك المشاكل والصعوبات تراجعت الرأسمالية وقبلت بالملكية العامة (كما في حالة قطاع التعليم مثلاً) وأعطت للدولة دوراً مميزاً في النشاط الاقتصادي. وفي الآونة الأخيرة منيت الرأسمالية بجملة من الانتكاسات فعلى الصعيد الاجتماعي تصاعدت معدلات الجريمة والفساد الاجتماعي للحد الذي لم تعد السجون تتحمل الأعداد الكبيرة من المخالفين (كما في بريطانيا). وعلى الصعيد الاقتصادي لم تعد الدول الرأسمالية الصناعية تستطيع منافسة دول أخرى مثل اليابان وتايوان وسنغافورة، وأصبحت الاحتكارات والتضخم والبطالة من أبرز مشكلاتها.

ـ المدرسة الاشتراكية قامت على رفض مبدأ الملكية الخاصة باعتبارها مصدر التفاوت الطبقي واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وشرعت بتأميم المرافق الاقتصادية وأقامت سياستها الاقتصادية على مبدأ الملكية العامة والتخطيط

الشامل. واستطاعت تحقيق أشواط كبيرة في توفير العمل وعدالة توزيع الناتج القومي. وعالجت التأثيرات الخارجية (التي تحدثنا عنها سابقاً) من خلال إدخال التكاليف والعوائد الخاصة والاجتماعية في الحسابات الاقتصادية. وأظهرت قدراً من السيطرة على الأسعار ومن ثم التضخم. ومع أن الاشتراكية حققت انتصارات لا يستهان بها إلا أنها تمت بكلفة مادية واجتماعية كبيرة. فبعد الحرب العالمية الثانية ارتفع المستوى الصحي في الاتحاد السوفياتي وبلغ حداً يقارب مستوى الدول الرأسمالية الصناعية، إلا أن هذا المعدل بعد الستينات أخذ بالتنازل، فقد نزل متوسط عمر الفرد سنتين لفترة ما بين 1960 - 1980 بينما تزايد هذا المعدل للدول الرأسمالية الصناعية بمقدار ثلاث إلى أربع سنوات (لنفس الفترة). أما بالنسبة للنمو الاقتصادي للاتحاد السوفياتي، ففي الخمسينات كان بحدود (10٪) ثم بدأ بالتراجع إلى (7٪) في الستينات وإلى (5٪) في السبعينات، إلى أن وصل إلى (2٪) في الثمانينات (على رغم تزايد نسبة الاستثمارات خلال نفس الفترة). أدت سيادة الملكية العامة ومتعلقاتها إلى انخفاض إنتاجية العمل وهبوط نوعية الإنتاج بسبب ضمور دافع المراقبة الذاتية وظهور البيروقراطية الإدارية المسرفة (التي نجمت عنها مشاعر معاكسة للجدية والإبداع). وكان من نتائج سياسة تجميد الأسعار لفترات طويلة (بغض النظر عن ارتفاع الأجور وتطور الإنتاج) وغياب آلية الأسعار في تحديد حجم الإنتاج والاستهلاك، حدوث اختناقات في عرض وطلب السلع.

2 ـ الخصخصة كنموذج تنموي جديد

خاضت المدرستان تجربتين مختلفتين في نتائجهما وفي رؤيتهما للمسألة الاجتماعية. فالمدرسة التي تعتمد القطاع الخاص اضطرت إلى القبول بمبدأ الملكية العامة وقامت بتأميم بعض المرافق الاقتصادية. ولكن سرعان ما جابهت هموماً من نوع آخر متمثلة بانخفاض الكفاءة الاقتصادية والتضخم والبطالة. ورأت ضرورة تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي من خلال خصخصة النشاط الاقتصادي (أي بيع المؤسسات العامة للقطاع الخاص). فعلى حد تعبير وزير المالية البريطاني السابق (نايجل لوسن ـ المحافظ) أن الأفراد أقدر على إدارة

المشاريع الاقتصادية من الدولة. والحقيقة هي أن الدولة كانت تسعى إلى التخلص من نفقات وأعباء القطاع العام وامتصاص السيولة النقدية كمحاولة لكبح جماح التضخم المالي.

أما المدرسة التي تعتمد القطاع العام فعلى الرغم من الإنجازات الكبيرة التي حققتها في تنمية اقتصاديات دول مثل الصين والاتحاد السوفياتي، فقد نضبت طاقاتها الذاتية ولم تستطع التعامل مع المشكلات الجديدة المستفحلة. فاضطرت هي الأخرى إلى الأخذ بالملكية الخاصة (في المرافق التي واجهت فيها حرجاً). إلاّ أنّ هذه الإجراءات الترقيعية لم تسعفها، فبدأت بالبحث عن إجراءات إصلاحية جذرية، فاستخدمت السوق بدلاً من التخطيط كآلية لتوجيه إنتاج السلع وتوزيعها.

نتيجةً لهذه التطورات بدأ توجه جديد منذ أوائل الثمانينات (بالأخص في بريطانيا وأميركا) يدعو إلى خصخصة الاقتصاد. وقامت المؤسسات الدولية بما فيها صندوق النقد الدولي وبدأت تفرض (من دون تمييز لظروف كل دولة) نهج الخصخصة كشرط للتعاون مع الدول. وعملاً بذلك لجأ كثير من دول العالم إلى خصخصة اقتصادياتها استجابة لضغوط تلك المؤسسات. ولا شك أن دعوة صندوق النقد الدولي ترمي إلى (جانب أهداف أخرى) إلى فتح الطريق أمام الاستثمارات الأجنبية من خلال تسهيلات القطاع الخاص المقترح (أو من خلال خصخصة المؤسسات الاقتصادية).

3 ـ الاقتصاد الإسلامي والخصخصة

ينطلق الموقف الإسلامي من خصائص الاقتصاد الإسلامي الثلاثة: أ ـ الأخذ بالملكية المزدوجة بدلاً من الأخذ بالملكية الخاصة أو العامة كمبدأ (كما لجأت كل من الرأسمالية والاشتراكية على التوالي)، ب ـ ضمان الحرية الاقتصادية ضمن الضوابط الأخلاقية والشرعية والاستراتيجية، ج ـ تحقيق عدالة توزيع الموارد (من خلال ضمان الحد الأدنى من مستوى المعيشة، وما فوق ذلك السماح بتفاوت مستوى المعيشة بحسب النشاط الإنتاجي للفرد) كما أسلفنا. إن إقرار

الإسلام للملكية قائم على حقيقة أن الله سبحانه وتعالى استخلف الإنسان (المجتمع الإنساني) على ما في الأرض، ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾. فالأصل إذن الملكية العامة، إلا أن الشريعة سمحت بأن يمتلك الإنسان ثمار عمله، فمن حق الإنسان أن يعمر الأرض ويمتلك ثمارها كملكية خاصة. والملكية الخاصة والعامة في الإسلام ليست ملكيةً مطلقة بل مقيدة بحدود الشريعة. وعليه فإن حيازة الأصول الاقتصادية بشكلها العام أو الخاص هي مسؤولية شرعية، فلا يجوز استثمارها استثماراً غير كفي ناهيك عن استخدامها في المجالات المحرمة، وبعكسه تكون الدولة ملزمةً بالتدخل لمنع التجاوزات.

حدود الملكية

حدود الملكية ونوعها تقع ضمن منطقة الفراغ (الاجتهاد) حيث تجري مراجعتها بحسب المصلحة العامة التي ترعاها الدولة وبحسب الدراسات الاقتصادية. إن طبيعة الملكية وإقرارها يعتمد على طبيعة النشاط والمرحلة الاقتصادية التي يمر بها البلد وموقعه التنافسي أمام بقية الدول الأخرى. فإقرار النشاط الاقتصادي الخاص في قطاع معين، لا يعني إقراره بالضرورة لكل دولة ولكل زمن. إنها مسألة تتحدد وفق المعايير الاقتصادية (الكفاءة)، والمنظور الإنساني (عدالة التوزيع). فالخصخصة قد ترفع الكفاءة الاقتصادية (تزيد من الإنتاجية الاقتصادية) من جهة، وتنقص الرفاهية الاجتماعية من جهة أخرى (بزيادة البطالة أو بسبب سوء التوزيع الثروة). وعليه فالتنمية من وجهة نظر إسلامية ليست مرهونة بنمط معين (بقرار مسبق) كما في الرأسمالية والاشتراكية.

إن موضوع الخصخصة يجب أن يخضع للبحث بهدف تحديد الجدوى الاقتصادية والاجتماعية في كل مرفق من المرافق الاقتصادية (فما يصلح لقطاع لا يصلح لقطاع آخر، وما يصلح لدول لا يصلح لأخرى). فالخصخصة يجب أن تدرس من جانب قدرتها على تحقيق الكفاءة الإنتاجية ومن جانب قدرتها في الحفاظ على التوازن الاجتماعي والأمن السياسي. كما أن هذا البحث ينبغي أن يكون تحت مراجعة دورية، لأن لكل فترة ظروفها ومتطلباتها. فمن

وجهة نظر إسلامية المشكلة الاقتصادية التي تواجه العالم لا تعتمد بشكل رئيسي على طبيعة الملكية، بل تعتمد على طبيعة الفكر والقيم التي يؤمن بها الإنسان، وطبيعة تعامله مع المؤسسات المختلفة (من جهة) وبقية أفراد المجتمع (من جهة أخرى).

إن المشكلة من وجهة النظر الإسلامية، هي مشكلة التناقض بين المصلحة الخاصة والعامة فلو وجد الإنسان الذي يؤمن بالقيم التي حددها الإسلام، فإن نظرته وطريقة تعامله مع منشأة القطاع العام تكون مساويةً تقريباً لحالة إذا ما كانت تلك المنشأة مملوكةً له ملكاً خاصاً.

نشاطات

وفي الواقع هناك مجموعة من النشاطات الاقتصادية (كالتعليم والصحة والدفاع) لا يصح إخضاعها للخصخصة وآلية السوق، بل يجب أن تكون تابعة للقطاع العام إذ أثبتت الدراسات الاقتصادية بأن إخضاع هذه النشاطات للقطاع الخاص يجعل إنتاجها أقل مما هو مرغوب اجتماعياً (ذلك لأن استهلاك هذه الخدمات يؤدي إلى ما يسمى «بالوفورات الخارجية»، التي لا تدخل بالحسابات الخاصة). مثلاً استهلاك الحقن المانعة للأمراض السارية يؤدي إلى نوعين من الفائدة، الأولى الفائدة المباشرة للمستهلك (المناعة التي يحصل عليها المستهلك من المرض الساري أو من عدم تأخره عن عمله ـ إذا ما كان عاملاً)، والفائدة الثانية، الفائدة غير المباشرة، وتتلخص في مقدار استفادة أبناء المجتمع من ضمور احتمالية إصابتهم بالمرض أو عدم تغيبهم من العمل.

ولا شك أن الفرد مستعد لدفع كلفة التلقيح ما دامت لا تزيد على المنفعة المباشرة (عدم خسرانه أجور العمل المحتملة عند مرضه بتخلفه عن العمل)، أما الفائدة غير المباشرة (أي مقدار الخسارة المادية للمجتمع بسبب تخلف مجموعة من الأفراد عن العمل) فتبقى من دون مكافأة لأنها لا تدخل ضمن معادلة حساباته الخاصة. وعليه تكون فائدة التلقيح الصحي الاجتماعية الكلية المباشرة وغير المباشرة (أي مقدار الطلب الكلي مقاساً بالنقد) أكبر من الكلفة الاجتماعية

التي يرغب الأفراد بتسديدها (أي مقدار العرض الكلي).

هذا التفاوت ناجم عن أفراد مستعدين لدفع كلفة الفائدة المباشرة (لا المنفعة غير المباشرة، فالفرد لا يبالي بالفائدة التي يحصل عليها الغير). وبما أن عرض السلع بشكل عام يتحدد بمقدار قدرة الأفراد على الدفع، فإن العرض يكون أقل مما هو مطلوب اجتماعياً.

أدوار

وإتماماً للبحث سوف نسلط الضوء على كل من دور الدولة ودور القطاع الخاص في التنمية الاقتصادية مستشهدين بأدلة تاريخية ووقائع معاصرة.

صحيح أن الدول الرأسمالية الرئيسية هي الدول المتقدمة اقتصادياً، إلا أن الشواهد التاريخية تؤكد بأن هذا التطور حصل كنتيجة للتراكم البدائي الرأسمالي، الذي تحقق في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، عندما كانت الدولة تلعب دوراً رئيسياً في حماية اقتصاد من المنافسة الخارجية، وخلال ممارسة الاستعمار الخارجي توفيراً وتوسيعاً للأسواق الضرورية لتسويق الإنتاج الفائض عن الحاجة الداخلية إذ سعت الدول آنذاك لحماية احتكار النشاط الاقتصادي لبعض المؤسسات من خلال فرض القيود على الواردات (هذا الدور كان واضحاً في كل من أنكلترا وأميركا واليابان). ولم تكن تلك مشاهد منفردة، ففي التاريخ المعاصر، نجد أن دولة مثل تايوان لم يكن لها أن تخرج من تخلفها الاقتصادي لولا دور الدولة المميز (بالأخص في الخمسينات والستينات) في التخطيط وفي الإصلاح الزراعي، وتشييد الصناعات، وحماية المنتجات الداخلية من المنافسة الخارجية. كما يمكن الاستدلال على أهمية دور الدولة في التنمية بالعديد من الأمثلة.

إن سياسة الانفتاح (واعتماد القطاع الخاص) التي خاضتها مصر على سبيل المثال خير مصداق على عدم صلاحية الخصخصة واعتماد آلية السوق كتوجه عام. فعلى رغم مرور أكثر من عشرين عاماً على تلك السياسة (وعلى رغم المساعدات الخارجية) لم يكن لها تأثير واضح في تبدل حالة التخلف. لقد عجز الاقتصاد

المصري عن تحقيق زيادة تذكر في الإنتاج الحقيقي ولم يرتفع متوسط دخل الفرد ارتفاعاً ملموساً. أما التضخم والبطالة فهما في تصاعد. كما تفاقمت مشكلة الديون الخارجية إلى حد ينذر بكارثة.

وعلى الصعيد الاجتماعي أدى سوء التوزيع إلى تفشي الجريمة والفساد الاجتماعي. كما وجد أن أصحاب القطاع الخاص (في الغالب) يميلون إلى المشاريع ذات المردود السريع وغالباً ما تكون تلك المشاريع هامشية بالنسبة لاستراتيجية التنمية التي تتطلب القيام بمشاريع ذات أفق مستقبلي (توفير المستلزمات الضرورية لبناء صناعات أخرى) وحثوث خلفية (تشجع الصناعات القائمة أو الجديدة). ومن الأسباب الرئيسية للخصخصة إيجاد فرصة للمنافسة بين المنشآت القائمة لزيادة كفاءتها، إلا أن هذه المنافسة قد تكون غير ممكنة أو غير مجدية (لأنها لا تشجع على القيام بمشاريع كبيرة تمكن من الاستفادة من اقتصاديات الحجم ومن ثم هدر الإمكانيات). ومن الأمثلة على أهمية المنافسة في رفع الكفاءة الاقتصادية، ذكرت الدراسات أن الخطوط الجوية البريطانية أقل كفاءة من نظيرتها الكندية (على رغم أن كليهما ملكية عامة)، أما مصدر الفرق فيعود إلى أن الثانية تمارس عملها في جو تنافسي. كما يجب الالتفات إلى أهمية التنمية البشرية من حيث القيم الإنسانية العليا والتكنولوجية. فإنه من دونهما يصعب تجاوز مشاكل التنمية وأزمات المصاحبة. وهذا ما توليه السياسة الإسلامية أهمية مركزية.

إن الادعاء بكفاءة القطاع الخاص ادعاء يجب أن يخضع للبحث. فإن الدراسات المقارنة لكل من القطاع العام والخاص هي دراسات تعتمد الأساليب الكمية البحتة، وعليه يتعذر إدخال متغيرات أساسية غير كمية كجودة الإنتاج وظروف العمل وعدالة توزيع.. إلخ. فاعتماد الربح (كما في الدراسات الكمية الجارية) كهدف نهائي للعملية الإنتاجية يؤدي إلى أفضلية القطاع الخاص على القطاع العام. لا شك أن هذه الدراسات تتناسى الاختلاف في أهداف ومنهجية كلٍّ من القطاعين.

إن السياسة الاقتصادية تهدف بشكل عام إلى تحقيق الكفاءة (أعلى درجات

العائد الاقتصادي) وعدالة التوزيع (عدالة استهلاك الإنتاج)، إلا أن التجربة أثبتت بأنه من الصعب الجمع بين هذين الهدفين. فعلى سبيل المثال، أثبتت الدراسات بأن المستشفيات الخاصة هي أكثر كفاءة من المستشفيات العامة (من جهة قلة الكلفة)، غير أن المستشفيات الخاصة في تصميمها لا تأخذ بعين الاعتبار ضرورة أن يكون لها احتياطيٌّ كافٍ لسد حاجة الطوارىء (لأن ذلك يعني وجود أسرة غير مشغولة لكثير من الوقت). وكذلك الحال مع وسائل النقل، فالمناطق الجغرافية النائية لا تتمتع بخدمات متساوية كالمناطق القريبة من المدن. أما القطاع العام فيستطيع أن يحقق عدالة التوزيع بقدر أكبر من القطاع الخاص، ولكن بكفاءة اقتصادية أقل.

ختام

في الختام لا يجوز الحكم مسبقاً على سياسة الخصخصة (باعتبارها صناعة غربية) على أنها سياسة باطلة تماماً، ولا ينبغي الإقبال عليها كما أقبلنا على الاشتراكية، بل ينبغي النظر إليها بتمعن. أما بالنسبة لضغوط صندوق النقد والبنك الدولي فعلى دول العالم الإسلامي تنشيط فكرة بنك التنمية الاقتصادية (بالاستفادة من العوائد النفطية للدول النفطية). فإذا كان أمر التكامل الاقتصادي صعب المنال، فإن التعاون الاقتصادي ممكن في أسوأ الأحوال. ولا سبيل من دون استخدام المطالبة الشعبية والضغوط الإعلامية على حكومات العالم الإسلامي لممارسة هذا الدور وإلا فإن شعوبنا عرضة لاحتمالية الدوران في فلك الرأسمالية كما حدث (أو سيحدث) لشعوب العالم الاشتراكي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المصارف الإسلامية: دراسة في تطور الأفكار الاقتصادية

زكي الميلاد

I

الكتابات الاقتصادية الإسلامية

إن الأفكار الاقتصادية التي أنتجها الفكر الإسلامي المعاصر خلال نصف قرن من الزمان، بحاجة إلى أن ننظر إليها اليوم بمنظور نقدي، نتلمس منه تجديد هذه الأفكار، وتطويرها بما يتناسب وحاجاتنا الراهنة، وما وصلت إليه تجاربنا المعاصرة، وبالذات في مجال المصارف الإسلامية.

كما نتلمس من هذا المنظور النقدي، أن نؤرخ لتطور مهم في حركية الأفكار الاقتصادية الإسلامية وتجاربها، وضرورة أن نلتفت إلى هذا التطور ونتوقف عنده بالدراسة والتأمل والتحليل. وإذا رجعنا إلى ما قبل نصف قرن، فإننا نستحضر السجال الاحتجاجي الذي أفرزه اصطدام الأفكار والثقافات والمناهج في العالم العربي والإسلامي، وبالذات مع تبني دولة ما بعد الاستعمار، اختيارات ذات أبعاد متعددة، في الثقافة والاجتماع والتربية والاقتصاد والسياسة من داخل المنظومات الفكرية والفلسفية للغرب، بشقيه الليبرالي الديمقراطي، والاشتراكي الشيوعي.

ومن المجالات الأساسية التي كان يدور حولها السجال الاحتجاجي، الاقتصاد، ولعله المجال الذي وجدت فيه الاختيارات غير الإسلامية، أبرز ما يكشف عن ضعف الفكر الإسلامي في اعتقادها، ومن أفضل ما تستند عليه

في المجادلة مع هذا الفكر وأدبياته وأطروحاته آنذاك.

والمقولات التي كان يدور حولها الاحتجاج تمت صياغتها من مقولة: «عدم وجود نظام اقتصادي في الإسلام»، على خلفية أنه دين روحاني وأخلاقي، يدعو الإنسان للزهد والتقشف والعمل للآخرة، في حين أن الاقتصاد هو علاقة الإنسان بالمال في الدنيا، فهو نظام مادي، الغرض منه اكتساب الثروة ومراكمتها. كما لا يمكن أن نتصور حسب هذه المقولة؛ نظاماً مصرفياً من غير فوائد، أو بالاصطلاح الشرعي (الربا).

ومع اصطدام هذه الاختيارات الوافدة في داخلها ما بين دعاة الرأسمالية والاشتراكية، زُجَّ بالإسلام في هذا الاعتراك، وبرزت مقولات احتجاجية من نوع آخر، بين من اعتبر الإسلام يتوافق مع الرأسمالية، لأنه يدعو للملكية الفردية، ويرفع شعار «الناس مسلطون على أموالهم»، وهذا ما ذهب إليه دعاة الاشتراكية. وبين من اعتبر الإسلام يتوافق مع الاشتراكية لأنه يدعو للملكية الجماعية، ويرفع شعار «أن للفقراء حقاً في أموال الأغنياء»، وهذا ما ذهب إليه دعاة الرأسمالية.

كل هذه المقولات جاءت في ظرف كان المشروع الإسلامي والفكر الإسلامي يضع نفسه في موقف الدفاع عن الذات، الذي جعل منه منفعلاً أكثر من كونه فاعلاً، الموقف الذي عبر عنه البعض: بـ (الإسلام في قفص الاتّهام)[1]، فالأدبيات الإسلامية خلال هذه الفترة بتعدد أبعادها وقضاياها كانت تنطلق في الأغلب من قاعدة المحافظة على الثقة بالإسلام في تشريعاته وقوانينه وأنظمته وقيمه، نتيجة النفوذ المتزايد للأطروحات الفكرية المغايرة، الظاهرة، التي وصفتها الكتابات والخطابات الإسلامية، بالهجمة الفكرية، والغزو الثقافي، والغارة الحضارية، كما عبر عنها الشيخ محمد الغزالي في كتابه (الإسلام في وجه الزحف الأحمر)[2]، وسيد قطب (1324 ـ 1386هـ/

(1) صدر كتاب حمل هذا العنوان لمؤلفه شوقي أبو خليل، دمشق: دار الفكر، ط 2/ 1974.
(2) صدر هذا الكتاب في بيروت: المكتبة العصرية، 1966م.

1906 ـ 1966م) في كتابه (معركة الإسلام والرأسمالية)[1]، والسيد هادي المدرسي في كتابه (الإسلام والأيديولوجيات المناوئة إلى أين)[2]، والشيخ محمد مهدي الآصفي في كتابه (قصة الغارة الحضارية على العالم الإسلامي)[3]، إلى جانب كتابات كثيرة من هذا النمط، التي عبرت عن حالة القلق والهواجس التي كان يمر بها الفكر الإسلامي خلال تلك الفترة. وما يحسب لهذه الكتابات أنها كانت تحمل معها إرهاصات الوعي الإسلامي، في مقابل ما أصاب الأمة من إنكماش وانغلاق صرف اهتماماتها الفكرية والثقافية إلى موضوعات وقضايا لا تقترب من الواقع وشؤونه ولوازمه.

وتكشف بعض الكتابات الإسلامية المهمة، كيف أن الحاجة إلى معالجة قضايا الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي كانت تشكل مطلباً ملحاً، يؤكد ما كان يعيشه الفكر الإسلامي من اعتراضات واحتجاجات في هذا الحقل، وهذا ما عبّر عنه السيد محمد باقر الصدر (1353 ـ 1400هـ/ 1935 ـ 1980م) في كتاب (اقتصادنا)[4]، الذي استقبلته الساحة العربية الإسلامية بمختلف مشاربها باهتمام كبير ومميز، ونجد هذا التقدير فيما قاله عنه الدكتور محمد المبارك الذي اعتبره: «أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة الإسلامية بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته»[5].

فبعد أن أصدر السيد الصدر كتابه (فلسفتنا) كحلقة أولى لمشروعه

(1) صدر هذا الكتاب في القاهرة: دار الكتاب العربي 1951م.
(2) صدر هذا الكتاب في البحرين «د. ن» 1972م.
(3) من إصدار بيروت: مؤسسة الغدير، 1996م، هذا الكتاب وإن صدر حديثاً إلا أنه يعبّر عن هواجس تلك المرحلة، ويؤكد من جهة أخرى على أن بعض الخطابات الإسلامية لا زالت تحمل معها تلك الهواجس.
(4) صدر الكتاب في طبعته الثالثة في بيروت: دار الفكر اللبناني، 1980م.
(5) نظام الإسلام ـ الاقتصاد مبادىء وقواعد عامة، محمد المبارك، بيروت: دار الفكر، ط 3 1980م، ص 17.

الفكري والذي يهدف كما يقول: «إلى تقديم ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حية في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير، كان المقرر أن تكون الحلقة الثانية دراسة (مجتمعنا)، التي تعالج أفكار الإسلام الإجتماعية، ولكن شاءت رغبة القراء الملحّة ـ وهذا شاهدنا في الكلام ـ أن نؤجل (مجتمعنا) ـ والكلام للسيد الصدر ـ ونبدأ بإصدار «اقتصادنا»، عجلةً منهم في الاطلاع على دراسة مفصلة للاقتصاد الإسلامي في فلسفته وأسسه وخطوطه وتعاليمه»[1].

وفي محاولة ثانية مشابهة كانت مع الدكتور محمد المبارك، الذي حاول أن يقدم الإسلام في صورته الشاملة، فبعد أن أصدر القسم الأول من هذا العمل والذي حمل عنوان (نظام الإسلام ـ العقيدة والعبادة) كان يفترض أن يكون القسم الثاني حسب الترتيب المنطقي كما يقول (المبارك) هو (نظام الإسلام الأخلاقي) ثم (نظام الإسلام الاجتماعي) ثم بعد ذلك المالي الاقتصادي.

وبعد أن أصدر القسم الأول رأى أن يقدم القسم الاقتصادي، الذي كان في مرتبة متأخرة «ونعجل به لتطلّع الناس إليه في زحمة الصراع بين المذاهب عامة والأنظمة الاقتصادية خاصة»، إلى معرفة موقف الإسلام من الاقتصاد واتجاهاته. من أجل هذا ـ والكلام للمبارك ـ آثرنا الإسراع في تقديم هذا الكتاب[2].

وخلفيات هذه الحاجة هي التي شكلت تقريباً ذهنية أغلب الذين كانت لهم كتابات حول الاقتصاد الإسلامي، وإبراز خصائصه وتميزه عن الأنظمة الاقتصادية السائدة في العالم وهي كتابات من حيث الكم تعدّ غير قليلة في إجمال ما أنتجه الفكر الإسلامي خلال هذه الفترة التي نؤرخ لها.

(1) اقتصادنا. مصدر سابق، ص 27.

(2) نظام الإسلام ـ الاقتصاد. مصدر سابق، ص 4.

وأغلب هذه الكتابات لم تنطلق من رؤية بلورة نظام الإسلام الاقتصادي لغرض التطبيق في إطار خطة منهجية مدروسة، وإنما كانت تنطلق من مقصد آخر، هو الردّ على مقولات الاتجاهات المختلفة فكرياً ومرجعياً، والتي كانت تعيب على الفكر الإسلامي في هذه الأمور.

ولهذا غلب على تلك الكتابات المنهج الاحتجاجي والنظري المقارن، الذي يأخذ بالعموميات على حساب التفصيل، وبالإجمال على حساب التبيين، وبالمطلقات على حساب التقييد، أو بالكليات على حساب الجزئيات، وبالثوابت على حساب الأولويات والمتغيرات، وبالردود على حساب البدائل، وبالتنظير على حساب التطبيقات.

وأول من التفت إلى ضرورة الانتقال بهذه الكتابات الإسلامية، في من وجدت الأستاذ محمد المبارك في سنة 1972، مع صدور كتابه (نظام الإسلام ـ الاقتصاد)، الذي أكد على ضرورة الانصراف عن الانشغال بالردّ على المذاهب والأنظمة الأخرى ونقدها، أو الموازنة بينها وبين نظام الإسلام، إلا إذا اقتضى سياق الكلام ومناسبته ذلك. لأن هذا الموضوع ـ كما يذهب المبارك ـ كتب فيه الآخرون ما فيه الكفاية. وقد رأيت ـ الكلام للمبارك ـ أن العناية يجب أن تبذل الآن في هذه المرحلة بإبراز نظام الإسلام نفسه، وخصائصه، والتعمق في فهمه، ثم صياغته بأسلوب العصر[1].

وقد أراد المبارك أن يتبع في كتابه منهجاً يخاطب فيه المسلم وغير المسلم في التعرف على اتجاهات ومبادىء الإسلام في ميدان الاقتصاد، لهذا كان يعيب على الكتابات التي كانت تبالغ بالمدح والتقريظ، وإلقاء الأحكام العامة وسلوك طريق العاطفة، التي تكون على حساب الطرح العلمي والموضوعي، الذي يجعل من القارىء يكتشف ويختار على ضوء مقاييس علمية وموضوعية.

(1) المصدر نفسه، ص 10.

وفي تقدير المبارك أنه من الممكن لمن هو خارج الإطار الإسلامي أن يأخذ بالاقتصاد الإسلامي في ابتكاراته ومنجزاته وأنظمته جزئياً أو كلياً حتى لو لم يلتزم بالإسلام.

وفي نظره أن أفضل من كتب في الدراسات المقارنة اثنان: الأستاذ أبو الأعلى المودودي (1321 ـ 1398هـ/ 1903 ـ 1979م) في كتابه «الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة»، والسيد محمد باقر الصدر في الجزء الأول من كتابه (اقتصادنا).

وقد وجدت من يوافق على هذا الرأي ـ أيضاً ـ ويأخذ بوجهة نظر الأستاذ المبارك وهو الدكتور محمد أنس الزرقاء الذي كتب في سنة 1978م يقول: «لقد كان هناك كمّ هائل من الكتابات في الخمسة والعشرين سنة الماضية بالنسبة للأوجه الاقتصادية الواسعة للنظام الاقتصادي الإسلامي، وقد سارت الدفعة الرئيسية لتلك الكتابات في ثلاثة اتجاهات:

أ ـ المقارنات التي تضع أمامنا تلخيصاً واسعاً للنظام الاقتصادي الإسلامي إزاء الرأسمالية والاشتراكية.

ب ـ إنتقادات النظم والفلسفات الاقتصادية غير الإسلامية.

ج ـ بعض الشروح حول إحدى المسائل الاقتصادية؛ مثل الربا والفائدة، وما يتصل بذلك.

وما كُتب في هذه الجوانب يعتبر كافياً، وقد حان الوقت للتعمّق في النظام الاقتصادي الإسلامي، وفهم خصائصه ومنحه صياغة حديثة[1].

---

(1) رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام. إعداد صالح كركر، تونس، 1984/بدون ذكر الناشر. نقلاً عن مقالات نشرها محمد أنس الزرقاء، حملت عنوان «صياغة إسلامية لجوانب من عدالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك» مجلة المسلم المعاصر، الأعداد 15 ـ 17، 1987م.

ومع هذا الالتفات من الأستاذ المبارك في سنة 1972، وتأكيده من الأستاذ الزرقاء سنة 1978م، إلا أننا لم نشهد تغيراً نوعياً في الكتابات الإسلامية في ميادين الاقتصاد، وبقيت الملاحظات ذاتها تتكرر على كثير مما كتب وصدر في هذا المجال. وحتى لا نأخذ الأحكام بإطلاقية وتعميمية تخرجنا عن الإنصاف، نلفت النظر إلى بعض الكتابات القليلة التي كانت جادة ونوعية، منها التي أصدرها الدكتور (محمد عمر شابرا) في كتابين هما: (نحو نظام نقدي عادل)[1] و(الإسلام والتحدي الاقتصادي)[2] وعنصر التميز في هذين الكتابين هو الجمع بين المعرفة العلمية والخبرة العملية، إلى جانب كتابات أخرى.

أما التطور الآخر المهم الذي هو بحاجة إلى أن نتوقف عنده فهو التقدم الكبير الذي حصل مع تجارب المصارف الإسلامية، التي حققت نجاحات على درجة كبيرة من الأهمية، والتي يفترض منها أن تنتقل بالكتابات الإسلامية في ميادين الاقتصاد، من السجال الاحتجاجي الذي شغل حيزاً كبيراً، ولعدة عقود زمنية، في اهتمامات واشتغالات الفكر الإسلامي، إلى وضعية أخرى من التنظير تتناسب ومستويات هذا التطور الهام. كما يفترض من المقولات التي رفعتها الاتجاهات المغايرة، وكانت تحرك بها ذلك الاحتجاج، أن تنسحب خارج الزمن الذي نحن فيه، بعد أن فقدت مبرراتها ومصداقيتها، وبعد أن أصبح الواقع يكشف عما هو مخالف لها تماماً.

(1) نشرته بالإنجليزية المؤسسة الإسلامية في بريطانيا 1985م. وصدرت ترجمته العربية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، أخذ عليه المؤلف جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية، عام 1990م.

(2) صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة 1996م، بالتعاون ما بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية المصرفية في الأردن.

II

تجارب المصارف الإسلامية

ما كشفت عنه تجارب العمل المصرفي الإسلامية فيما وصلت إليه في حاضرنا الراهن، كان يعبر عن نجاحات مهمة وكبيرة، لفتت إليها الأنظار، وكسبت اعتباراً لا يشكك به أحد، وتعامل معها الجميع كحقيقة ملموسة، لها حضورها الفاعل والمتحرك على الأرض، وأعطت نتاجاً متفوقاً، وقدمت تجربةً جديدة خرجت بها عما هو مألوف ومتبع من الأنظمة الاقتصادية، التي اعتادت المجتمعات والدول في العالم التعامل معها، وهي أنظمة إما رأسمالية أو اشتراكية.

انبثقت التجربة الجديدة من مرجعية فكرية كانت إلى وقت قريب موضع شكّ ونقد شديدين، وكان الجدل يحوم حول إمكانية أن يكون لهذه المرجعية الإسلامية رؤية أو نظرية في مجال الاقتصاد بشكل عام، وفي مجال البنوك بشكل خاص.

لكن التجربة حقّقت نجاحاتٍ جعلت الجمهور، ينفتح عليها، ويؤكد على أهميتها وضرورتها، والاعتراف بجدواها الاقتصادية، والتعامل والتعاون معها، والأخذ بأدواتها المالية والاستثمارية، والعناية بها كتجربة أصبحت موضع اهتمام العديد من الندوات والملتقيات وورشات العمل الخاصة بقضايا الاقتصاد والمصارف والمال. مما يؤكد على الحضور الفاعل الذي حققته هذه التجارب، والحاجة إلى الاطلاع على تقنياتها وأدواتها وابتكاراتها، كما تؤكد على أنها وصلت إلى مستوى من الصعب إغفاله أو تجاوزه.

ومن الحقائق التي تكشف عن هذا الأمر؛ ما جاء في البيان الختامي لمؤتمر (اتحاد المصارف العربية)، الذي عقد في بيروت خلال شهر نوفمبر 1996م، لمعالجة قضية (دور المصارف في الإصلاح الاقتصادي)، ففي التوصية الثامنة من توصيات البيان الختامي الذي تضمن أربع عشرة توصية جاء ما نصه: «إن نموذج العمل المصرفي الإسلامي يعتبر هاماً على صعيد العالم

العربي، نظراً لنجاحه الباهر خلال السنوات الأخيرة في تحويل المصارف الإسلامية إلى مصارف تمارس الخدمات المالية الشاملة، وفي تطوير أسواق المال العربية بفعل الأدوات الاستثمارية والمالية الهامة التي أدخلتها إلى هذه الأسواق، ولإسهامها في توفير التمويل المناسب للمشروعات الإنتاجية والاقتصادية بشكل عام»[1].

وفي أعقاب انعقاد أعمال الدورة السادسة للمؤتمر السنوي للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية التي عقدت في القاهرة تحت عنوان (دور المصارف والمؤسسات المالية العربية في الاستثمار)، في الفترة ما بين الثاني من كانون الأول/ديسمبر إلى الرابع منه من سنة 1996م، والتي اشترك في أعمالها حوالي (350) خبيراً وبعض محافظي المصارف المركزية العربية.

تحدث رئيس الأكاديمية (مصطفى هديب)، عن أعمال الندوة فقال: «إن الندوة لغرض دراسة التحديات التي تواجهها المصارف التجارية والمتخصصة في ترويج الاستثمارات، وتوجيه الاهتمام إلى آفاق تحرك المصارف الإسلامية، وأهمية إدخال التحولات إلى أسواق المال العربية، ودور المشتقات والأدوات الإسلامية في الاستثمار.

وفي المحور الثالث من جدول أعمال هذه الندوة الذي بحث موضوع (تسهيل عمليات الاستثمار والأدوات والآليات)، التي عرض فيها خمس أوراق، واحدة منها كانت حول (دور المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في تطوير أسواق المال الدولية)، ومما جاء في هذه الورقة: «إن المصارف الإسلامية ساهمت في تنشيط أسواق رأس المال الدولية في جانب العرض والطلب، إذ استحدثت محافظ استثمارية وصناديق استثمار في الأسهم الدولية فضلاً عن الإضافة النوعية التي أفرزتها التجربة على اعتبار أنها تطبيق مبكر لفكرة المصارف الشاملة[2].

---

(1) السفير ـ بيروت ـ الجمعة 22/ 11/ 1996م.
(2) الحياة، لندن، الجمعة 13 ديسمبر، العدد 12345، 1996م.

وفي البيان الختامي الذي صدر عنها جاء في توصياته: «التأكيد على أهمية توسيع دائرة العمل المصرفي الإسلامي، ودعم آلياته وتفعيل دوره في تطوير أسواق رأس المال المحلية والدولية، وتطوير أدوات التمويل والاستثمار الإسلامي، وتأكيد دورها في تعبئة المدخرات، وتوجيهها نحو الفرص الاستثمارية، مع الإستفادة من المستجدات المالية والاستثمارية في حدود التزاماتها الشرعية»[1].

III

مادة البحث: حقائق وأرقام

خلال عام 1996م أظهرت المصارف الإسلامية نشاطات ذات طابع علمي، أخذ صورته في عقد الندوات والمؤتمرات والملتقيات في أكثر من بلد عربي، لمعالجة ومدارسة أكثر من قضية، بين أن تكون هذه القضايا مهنية وفنّية، أو فقهية وشرعية، وبين أن تكون هذه القضايا على علاقة بأوضاع راهنة، أو لها علاقة بتطورات مستقبلية، أو تكون هذه القضايا لغرض المراجعة لما هو موجود، أو لغرض التطوير لما يفترض أن يكون موجوداً، أو لقصد تبادل الخبرة، والتعريف بهذه التجارب، إلى غير ذلك من قضايا وأمور.

وهذه الأنشطة هي التي جعلت منها مادةً للبحث، وحافزاً لدراسة هذه الظاهرة وما قدمته من حقائق وأرقام وإحصاءات ووجهات نظر، تساعد إلى حد كبير على توصيف هذه الظاهرة، وتحليلها، ومعرفة عناصرها ومكوناتها وحجمها ومساحتها، إلى جانب معطيات أخرى. والأنشطة هذه حسب تسلسلها الزمني:

1 ـ ملتقى: التجربة الماليزية في العمل المصرفي الإسلامي. عقدت بالكويت، نظمتها اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الكويت، بالتعاون مع البنك المركزي الماليزي، في

(1) السفير، السبت 4/ 1/ 1997م.

الفترة ما بين 9 و11 مارس 1996م.

2 ـ ندوة التعريف بالاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية. عقدت في مدينة مراكش بالمغرب، أشرفت عليها لجنة التنمية في المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي في جدة، بالتعاون مع الجمعية المغربية للدراسات والبحوث في الاقتصاد الإسلامي، في الفترة ما بين 10 و20 أبريل 1996م.

3 ـ المؤتمر الثالث للمصرف وبيوت التمويل الإسلامية. عقد في مدينة دبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، في الفترة ما بين 11 و13 نوفمبر 1996م.

4 ـ قمة دولية لدراسة التكافل والتأمين الإسلامي. عقدت على هامش مؤتمر المصارف الإسلامية في دبي، في الفترة ما بين 11 و12 نوفمبر 1996م.

5 ـ ندوة تطبيق معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية عُقدت في البحرين، بإشراف هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، في 6 يناير 1996م.

6 ـ المؤتمر الدولي للمصارف الإسلامية. عقد باليمن بترتيب من اللجنة التحضيرية من الجانب اليمني، بالتعاون مع المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية في جدة، في الفترة ما بين 16 و18 ديسمبر 1996م.

7 ـ الملتقى الخليجي الاقتصادي للمصارف الإسلامية. عقد في مدينة أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، في 22 ديسمبر 1996م.

هذه الأنشطة سوف نتخذ منها مرجعاً أساسياً في توفير مادة البحث، وفي دراسة هذه الظاهرة. وأول ما نتوقف عنده في هذه الأنشطة هو ما قدمته من أرقام تكشف لنا التوصيف الكمي والكيفي لهذه الظاهرة.

يقدر عدد المصارف الإسلامية في العالم بـ (142) مصرفاً إسلامياً، يوجد

منها (30) مصرفاً في أفريقيا، و(24) في جنوب شرق آسيا، و(22) في الشرق الأوسط، و(17) في منطقة الخليج والجزيرة العربية، و(4) مصارف في أوروبا وشمال أميركا. وتبلغ رؤوس الأموال المدفوعة في هذه المصارف نحو (6) بلايين دولار، وموجوداتها أكثر من (166) بليون دولار في حين بلغت ودائعها نحو (77) بليون دولار، بنهاية عام 1995م. الموجودات المالية منها (59) في المئة من إجمالي الموجودات في المصارف العاملة في الشرق الأوسط، و(27) بالمئة في جنوب آسيا، و(11) في المئة في دول مجلس التعاون الخليجي. وعن إجمالي الودائع فإن الشرق الأوسط يضم (39) في المئة من إجمالي ودائع المصارف الإسلامية، و(34) في المئة من مصارف جنوب آسيا، و(21) بالمئة من مصارف دول مجلس التعاون الخليجي. أما إجمالي رأس المال في المصارف الإسلامية فقد انخفض بنحو (27) في المئة عام 1995م بالمقارنة مع عام 1994، في المقابل كانت هناك زيادة بنحو (10) في المئة في الودائع، و(7) في المئة في الموجودات. وترجع هذه الزيادات إلى انضمام (5) مصارف إسلامية في إيران، ومصرفين في جنوب شرق آسيا.

ويتوقع الأستاذ (سمير عبدالله الشيخ) الأمين العام للاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية، الذي مقرّه في جدة، والذي أخذنا هذه الأرقام من ورقته التي قدمها لمؤتمر المصارف في دبي، أن يزداد عدد المصارف الإسلامية على المدى القصير بين ثلاثة وأربعة في المئة، في حين تنمو مواردها ما بين أربعة وخمسة في المئة سنوياً. وقد قفزت أرصدة المؤسسات المالية الإسلامية (21) مرة على مدى عشر سنوات، لتبلغ نحو (166) مليار دولار عام 1995م، وجذبت البنوك الإسلامية العاملة منذ 20 عاماً حوالي (80) مليار دولار.

هذه بعض الأرقام العامة والإجمالية للمصارف الإسلامية، من غير الدخول في تفاصيل وأرقام المصارف الإسلامية الخاصة والمصنفة في مناطق ودول معينة، مع ما لهذه الأرقام والإحصائيات من أهمية. ولا شك أن هذه الأرقام والتقديرات في المعايير الاقتصادية والمالية تعني شيئاً مهماً يكشف عن جوانب مهمة من هذه الظاهرة ونموها المتصاعد، ونجاحها المتألق.

IV

خلفيات التأسيس: الهواجس والرهان

لتشخيص هذه الظاهرة والمزيد من الاطلاع عليها، وبالذات في كيفية تشكلها، وعناصرها الأولية، نحن بحاجة إلى أن نرجع إلى بعض الخلفيات المعرفية والموضوعية لبدايات النهوض بهذه المصارف الإسلامية، التي مضى على أقدمها ما يزيد على عقدين من الزمن. ففي عام 1973م تأسس (البنك الإسلامي للتنمية) في المملكة العربية السعودية، وفي عام 1976م تأسس (بنك دبي الإسلامي)، وفي عام 1979م تبلورت فكرة أول بنك إسلامي في ماليزيا، وبين هذه الفترة وما بعدها نهضت المؤسسات والمصارف المالية الإسلامية في ما يزيد على (25) بلداً في العالم.

الرؤية التي تشكلت مع بدايات التأسيس للمصارف الإسلامية، كان يحوم حولها بعض القلق المبرر موضوعياً وحتى معرفياً، وعلى بعض المقاييس فإن هذه الرؤية كانت تبعث على التخلّي عن هذه الفكرة أكثر من بواعث الإقدام عليها، ومدار هذا القلق يصيغُهُ هذا السؤال: كيف لتجربة أن تتأسس على رؤية إسلامية في الوقت الذي لم تستفد فيه التجارب كلها من هذه الرؤية؟! والأكثر من ذلك أن الواقع نفسه لا يلتزم بهذه الرؤية كمنهج تطبيقي شامل لكل مرافق الحياة، الخاصة والعامة، الفردية والاجتماعية! ومن هذه الرؤية تولدت إشكالية محورها: هل من الممكن أن تنجح تجربة إسلامية في بيئة تفتقد الاستعداد والأجواء المساعدة والضرورية لنمو ونجاح مثل هذه التجربة، وبالذات في مجال الاقتصاد والبنوك بوجه خاص، بعد أن أخذت المجتمعات في العالم العربي والإسلامي بالأطروحة الغربية في صياغة نظام البنوك والمصارف المالية النقدية، في نظمها وآلياتها وقوانينها، وتعارف عليها الناس لزمن، فكان من الصعوبة مزاحمة هذه المصارف الربوية بعد أن هيمنت على الحياة الاقتصادية الاجتماعية. وقد عبر عن هذه الإشكالية في وقتها السيد محمد باقر الصدر بقوله: «كيف يمكن لتحريم الربا أن يطبّق على بنك خاص، بينما يبقى غير مطبق على سائر المؤسسات

النقدية والمالية الأخرى، ويبقى كثير من جوانب النظام الإسلامي معطلاً في واقع الحياة. هذه التجزئة في مقام التطبيق لن تسمح للتطبيق الجزئي المحدود لفكرة تحريم الربا أن يؤتي كل ثماره أو يحقق نفس الأهداف والمكاسب التي بإمكانه أن يحققها لو وضع ضمن تطبيق شامل للنظام الإسلامي كله»[1].

إلى جانب أن التنظير العلمي والفقهي الذي انتجه الفكر الإسلامي آنذاك في جانب الكم والكيف، فيه من الضعف والقصور ما يُفقده القدرة على التأهيل لمشروع بنك إسلامي فاعل، فذلك التنظيم لم يأخذ في اعتباره منهجية التطبيق، أو التخطيط العملي لتأسيس عمل مصرفي إسلامي يأخذ في حسابه شروط الواقع ومقتضيات التأسيس والنمو، وما يفرضه الواقع من شروط وخصوصيات، فكثير من الأسئلة الأساسية كانت حائرة، وكثير من الفراغات كانت بحاجة إلى تشخيص أحكامها التشريعية والاجتهادية، إلى كثير من القضايا الضرورية التي لا يعرفها إلا من اقترب عملياً من هذا الموضوع.

مع كل هذه الموانع والمثبطات إلا أن الفكرة أخذت طريقها في التشكّل والنهوض، استجابة لضغط الواقع الموضوعي الذي كان يفرض حاجة ملحة في معالجة إشكاليات شرعية في التعامل مع المؤسسات المالية الربوية، وضرورة البديل عنها بعد أن توسعت معاملات الناس مع هذه المصارف المالية، وتداخلت مع حياتهم الاقتصادية والاجتماعية.

هذا الباعث الموضوعي صاحبه باعث آخر في الجانب المعرفي، وهو ما كان يثار من جدليات احتجاجية كانت تحركها اتجاهات من خارج المنظومة الإسلامية، تستنقص بها الفكر الإسلامي في قدرته على أن يقدم أطروحة تطبيقية لنظام البنوك من غير الفوائد الربوية. هذه المقولة التي كاد أن يسلّم بها الجميع لشيوعها الواسع، وخلو الواقع من نموذج إسلامي تطبيقي خلال

(1) البنك اللاربوي في الإسلام، السيد محمد باقر الصدر، بيروت: دار التعارف، ط 5، 1978م، ص 6.

تلك الفترة، يكون تحت النظر العام، ونظر أهل الخبرة بالذات، ويمتحن قدرته أمام كل الأنظار.

تعززت هذه البواعث بالموقف الشرعي الذي صوّره السيد الصدر بقوله: «إن كل تلك الأمور لا تشكل عذراً عن التطبيق الشرعي، لأن كل حكم من أحكام الإسلام واجب التطبيق على أي حال، سواء طبقت الأحكام الأخرى أم لا. وتطبيق كل حكم يقرب المجتمع نحو إمكانية التطبيق الشامل للشريعة المقدسة[1]. هذه البواعث بتعاضدها مع الموقف الشرعي لا ترفع كامل الهواجس على قدرة المصارف الإسلامية في أن تخلق من الحوافز ما يستقطب رؤوس الأموال، مع ما يوصف به المال بأنه جبان، وعلى كسب ثقة الناس بالتعامل مع هذه المصارف، وفي قدرتها من جانب آخر على التنافس مع المصارف الربوية مع ما لها من دعم وإسناد.

بيد أنّ هذه الهواجس لم تَحُلْ دون استمرار الإرادة الجادة التي كان رهانها العزم على المضي بهذه التجربة، وأول ما استوقف القائمين عليها هو التأصيل الإسلامي، والتأسيس الفقهي، لمعالجة مشكلة الربا بشكل خاص، والتي هي أكبر معضلة في قضية البنوك، وإدارة الأموال بشكل عام. وفي هذا الصدد جاءت مبادرة اللجنة التحضيرية التي شكلت في وزارة الأوقاف الكويتية لتأسيس بيت التمويل الكويتي، فتقدمت بعرض هذه القضية على عدد من فقهاء العالم الإسلامي، وممن تقدم بأطروحة لهذا الغرض السيد محمد باقر الصدر الذي كان له إسهامه الإسلامي المبدع والعميق في هذه القضايا المعقدة والدقيقة، وقد عُدّت أطروحاته في هذا المجال أحد أهم المراجع الإسلامية عند كل المذاهب الإسلامية، بما في ذلك الجامعات التي اتخذت من كتاب (اقتصادنا) منهجاً دراسياً مقرراً لمادة الاقتصاد الإسلامي. وفي مجال البنوك كانت أطروحته في كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام)، الذي اعتبره مؤلفه أطروحةً للتعويض عن الربا، ودراسة لكافة أوجه نشاط

---

(1) المصدر نفسه، ص 6.

البنوك في ضوء الفقه الإسلامي. والمطلع على هذه الأطروحة، يعرف ما اتصفت به من واقعية ومرونة ودراية بواقع الحال، كما أخذت بعين الاعتبار ضرورة أن تنجح تجربة إسلامية لبنك لاربوي في المجتمعات الإسلامية، انطلاقاً وتأسيساً من دراسة فقهية اجتهادية معاصرة.

وهذا ما نلحظه من الخلفيات التي أسس عليها أطروحته وعنونها بسياسة الأطروحة المقترحة التي يقول عنها: «علينا أن نفتش عن صيغة شرعية معقولة للبنك اللاربوي، ولكي تكون الصيغة المقترحة كذلك يجب أن تتوافر فيها عناصر ثلاثة:

الأول: أن لا يكون البنك المقترح مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

الثاني: أن يكون البنك قادراً على التحرك والنجاح في الجو «الفاسد» للواقع المعاش، أي أن لا تخلق صيغته الإسلامية فيه تعقيداً وتناقضاً شديداً مع واقع المؤسسات الربوية الرأسمالية وجوِّها الاجتماعي العام بالدرجة التي تشلّه عن الحركة والحياة.

الثالث: أن تمكنه صيغته الإسلامية من النجاح بوصفه بنكاً، ومن ممارسة الدور الذي تطلبه الحياة الاقتصادية والصناعية والتجارية من البنوك، وما تتطلبه ظروف الاقتصاد النامي والصناعة الناشئة من ضرورة التدعيم والتطوير[1].

وأعتقد أن هذا النوع من الخلفيات أَسْهَمَ إلى حدٍّ كبير في تشكيل ذهنية الذين نهضوا بأطروحة المؤسسات المالية من داخل المرجعية الإسلامية، ووجدوا فيها قدرةً على التأهيل، وحافزاً على النهوض والحركة. وهذا ما نلحظه ـ أيضاً ـ في رؤية الدكتور (خالد مذكور) رئيس الهيئة العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية في الكويت، حيث يقول: «إن الرؤية الاستراتيجية لقيام مؤسسات مالية واقتصادية وفقاً لأحكام الشريعة تعتمد على أربع مراحل: الأولى دراسة الواقع، الثانية الإعلان وتوعية المجتمع، الثالثة

(1) المصدر نفسه، ص 8 ـ 10.

مرحلة التعايش المؤقت، الرابعة التحوّل التدريجي إلى اقتصاد خال من المخالفات الشرعية[1].

وبعد أن امتحنت هذه التجارب نفسها خلال عقدين من الزمن، وتحت نظر واطلاع من الجميع، خرجت بنتائج أثبتت فيها خَطَلَ كل الهموم والهواجس، وبرهنت على قدرتها على التفوق، وابتكرت لنفسها أدوات جديدة، وصياغة مستقلة لكيانها ومؤسساتها. وكل تلك المقولات الاحتجاجية ومسبقاتها التي حكمت فيها على هذه التجارب بالفشل والعجز، واستنقصت من قدرة المنظومة الإسلامية في أن يكون لها أطروحة وبرنامجٌ في هذا الشأن، تبين عدم موضوعيتها وعلميتها.

وأما الهواجس المقلقة التي صاحبت هذه التجارب مع مراحل التأسيس عند أصحابها، فقد ارتفعت وحلّت مكانها الثقة والإندفاع، وهي اليوم تخطو طريقها بثقة أكبر وتواصل نموها مع كل ما يحيط بها من تعقيدات ومعضلات ومع ما يشهده العالم، بما في ذلك العالم العربي والإسلامي من تغيرات وإصلاحات اقتصادية خطيرة، منها ما يعرف بالعولمة الاقتصادية، واتفاقية تحرير التجارة العالمية (الغات)، والتكتلات الاقتصادية الإقليمية والدولية الضخمة، وما سوف تتركه ثورة الاتصالات والمعلومات من آثار كبيرة على اقتصاديات العالم إلى غير ذلك.

وإذا أخذنا عينة من هذه المصارف الإسلامية وهو (بيت التمويل الكويتي) ـ الذي سبق أن استشهدت به ـ؛ فإنّ احتياطاته المالية ارتفعت من (57) مليون دولار عام 1987م، إلى (140) مليون دولار عام 1995م، كما ارتفعت الموجودات عنده من (1050) مليون دولار عام 1991م، إلى (1395) مليون دولار عام 1995. وإن أرصدة الحسابات الجارية ارتفعت بمعدل (26,8) في المئة في الفترة ما بين 1989 و1995، وحساب التوفير الإستثماري الممتاز الذي استحدثه المصرف حقق نمواً مطّرداً بمعدل (14) في المئة خلال الفترة

(1) الكلمة، بيروت، السنة الثالثة، العدد 11، ربيع 1996م، ص 195.

نفسها، ونمت الودائع الاستثمارية المحدودة والمطلقة بنسبة (5,7) في المئة.

ولم تتراجع مقولات التشكيك والاحتجاج فحسب، وإنما الأكثر أهمية من ذلك هو الأخذ بهذه التجارب من خارجها، ومن خارج المرجعية الإسلامية التي انبثقت منها المصارف الإسلامية، فقد أدخلت بعض المصارف المالية الربوية العمل بالنظام المصرفي الإسلامي، وفتحت لها أقساماً لهذا الغرض. والملفت للنظر أن ممن أخذ بالعمل وفق النظام الإسلامي، بعض المصارف الغربية، كمصرف (ستي بانك) الأميركي وغيره. وإذا كانت هذه المصارف هدفها أن تتوخى الربح من أي مصدر كان، وعبر أي وسيلة ممكنة، إلا أنها إلى جانب ذلك تظهر تحيزها الشديد لنموذجها المعرفي ومرجعيتها الفكرية والاقتصادية، وتبذل جهدها لأن يكون هذا النموذج الغربي هو المتبع في أنظمة العالم المصرفية، لما يضيفه لها من مكتسبات في ارتباط المصارف بها والرجوع إليها، والاعتماد عليها... إلى غير ذلك. وتفسر هذه الخطوة في داخل المصارف الإسلامية، على أنها من جملة ما يبرهن على تفوق المصارف الإسلامية وابتكارها لأدوات مالية واستثمارية جديدة وناجحة، وهذا ما ذهب إليه الأمير (محمد الفيصل) رئيس الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية، ورئيس دار المال الإسلامي في المملكة العربية السعودية، حين اعتبر أن قيام المصارف التجارية في المنطقة والعالم بافتتاح منافذ استثمارية طبقاً للنظام الإسلامي، على أنه مؤشر إيجابي للتطور المصرفي الإسلامي وزيادة الإقبال عليه من شرائح واسعة من المودعين في أنحاء مختلفة في العالم[1]. وهذا ما يذهب إليه ـ طبعاً ـ الأستاذ (عبد الله حسن سيف)، محافظ مؤسسة نقد البحرين، الذي أشار إلى أن خير دليل على اتساع ونجاح العمل المصرفي الإسلامي هو توجه بعض المؤسسات العالمية الحالية في البحرين إلى استحداث وحدات مصرفية إسلامية قائمة بذاتها[2].

(1) جاء هذا الكلام خلال المؤتمر الثالث للمصالح وبيوت التمويل الإسلامية، دبي.

(2) جاء هذا الكلام خلال ندوة تطبيق معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين.

V

قضايا وتحديات

من مراجعة أعمال هذه الندوات والمؤتمرات المذكورة نتعرف على أبرز القضايا التي تشغل اهتمام المصارف الإسلامية في هذه المرحلة والمرحلة القادمة، وعلى التحديات التي تمر بها، أو التي تتوقعها، وعلى آفاق التطوير والاستعداد للدخول في القرن الحادي والعشرين. كما أن هذه الأنشطة تأتي في وقت تحاول فيه المصارف الإسلامية أن تسلط الضوء والاهتمام على تجاربها في أكثر من بلد في هذا العالم، وأن تقوّم أداءها وتراجع مسيرتها، وتتبادل الخبرات فيما بينها. فضلاً عن دراسة المتغيرات العالمية وما تتيحه هذه المتغيرات من فرص وآفاق جديدة، وما تسببه من مضاعفات ومصاعب، خصوصاً وأن العامل الاقتصادي في هذه المتغيرات يحظى بأهمية كبيرة، قد يفوق أي عامل آخر.

ومن أكثر ما انشغل به العالم مع هذه المتغيرات هو الإصلاحات والاستعدادات الاقتصادية، بين دول أعادت إصلاح اقتصادياتها بصورة جذرية كما في بعض دول أوروبا الشرقية، وبين دول كانت مضطرة لهذه الإصلاحات خوفاً على اقتصادياتها من العزلة والعجز والجمود، وبين دول أدخلت هذه الإصلاحات لكي يكون لها نصيب من رؤوس الأموال المتدفقة في الدورة الاقتصادية العالمية، وبين دول انطلقت من ضرورات، هي الخوف من تفتت إجتماعي، ومن المضاعفات الخطيرة التي يتركها الاقتصاد على الأحوال الاجتماعية أكثر من أيّ سبب آخر. والمصارف الإسلامية وجدت في هذه المتغيرات أنها فتحت لها أسواقاً جديدة كجمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقاً وبالذات في الجمهوريات الإسلامية، إلى دول أخرى وجدت من المفيد دراستها كأسواق جديدة، منها أندونيسيا وأفريقيا.

وقبل أن نتطرق إلى القضايا التي عرضتها تلك الندوات نشير إلى المرتكزات التي تنظم أسس عمل المصارف الإسلامية التي أخذتها عن الشريعة الإسلامية وأحكامها ومقاصدها، وهذه المرتكزات هي:

1 ـ إلغاء إستخدام القروض كوسيلة من وسائل تجميع الأموال.

2 ـ الأخذ بقاعدة الغنم بالغرم أي ارتباط العائد بالعمل وتحمّل الأخطار والخسارة.

3 ـ المشاركة في الأرباح بدلاً من الفوائد على القروض.

4 ـ الربح وقاية لرأس المال.

5 ـ إستخدام صيغ للاستثمار لتنمية رؤوس الأموال المجتمعة لدى المصرف مثل عقود المشاركات وعقود المضاربة وعقود البيع والتأجير وغيرها.

6 ـ استحقاق الأجر أو العمولة مقابل الخدمات المصرفية للعملاء.

وهذه المرتكزات لها أنظمتها التقنينية، التي تبلورت ونضجت وتطورت خلال مسيرة هذه المصارف، وابتكرت لها أدوات عمل في إطار تلك المبادىء والمرتكزات.

ومن القضايا الأساسية التي بحثتها تلك الندوات:

أولاً: تطوير فكر المحاسبة والمراجعة وإعداد وإصدار وتفسير معايير المحاسبة والمراجعة في المصارف الإسلامية، وهذا التطوير في نظر البعض مؤشر مهم لاتجاه الصناعة المصرفية الإسلامية نحو النضج الفني، وتوحيد البيانات المالية للمؤسسات في الدول المختلفة، وإقامة المقارنة بين مستويات الأداء. كما أن إنجاز هذه الخطوة في وجهة نظر أخرى يؤكد انطلاق عمل المؤسسات الإسلامية من بُنى تحتية، ومن استراتيجيات راسخة، وأن تمارس المصارف الإسلامية عملياتها وفق نمط وقواعد موحدة ومشتركة.

وهناك لجنة خاصة لهذه المهام وهي هيئة المراجعة والمحاسبة الإسلامية، وقد صدر منها إلى هذا الوقت تسعة معايير، على أن تبلغ هذه المعايير خلال سنة 1997م، إلى 14 معياراً جديداً، منها معايير تراعي شفافية

العمل المصرفي الإسلامي، وأخرى للإفصاح العام والخاص.

كما توجد لجنة تنسيقية مشتركة من بعض المصارف المركزية العربية والعالمية والمصارف الإسلامية، لوضع معايير تقرّب بين هذه المصارف وتساهم في تحديد العلاقات المصرفية.

ثانياً: معالجة قضية التكافل الإسلامي، وهو الاصطلاح البديل الذي حددته المصارف الإسلامية عن مصطلح التأمين، وقد درست هذه القضية باهتمام خاص على هامش مؤتمر دبي في أول اجتماع دولي يخصص لدراسة هذه القضية لبلورتها وتقنينها وإدخالها في أنشطة أعمال المصارف الإسلامية، وقد جرت مناقشة التطورات الجديدة على ساحة التأمين أو التكافل الإسلامي، وقضايا تفصيلية أخرى مثل الالتزام وتقاسم المخاطر والتأمين على الحياة، وتثبيت وتنظيم الأسعار وقضايا أخرى.

ثالثاً: الاستعداد للقرن الحادي والعشرين. فهناك من طرح أن المصارف الإسلامية هي إحدى المنتجات الابتكارية التي تمتلك إمكانات كبيرة للقرن المقبل، ويتعين عليها مواجهة أسواق مالية منطلقة وسريعة التطور، وضرورة أن تكون الابتكارات المالية منظمة بشكل كبير وحَذِر؛ بما يضمن استمرار ثقة عامة الناس بالنظام المصرفي والمالي، وأن تحديات القرن المقبل لا تكمن فقط في تطوير المنتجات بل في المحافظة ـ أيضاً ـ على ثقة المستثمرين والمودعين. وإنجاح المصارف في القرن المقبل سيعتمد بشكل كبير على الاستثمار في التسويق والتكنولوجيا، وتقدم مجموعة من المنتجات التي تتميز بالسرية، والاستثمار في تقنية المعلومات، وتدريب وتطوير موظفي المصارف الإسلامية، وإلى تحقيق قدر أكبر من التعاون فيما بينها. كما أن من الضروري التوحيد القياسي للمنتجات والعمليات بين المنشآت الآلية الإسلامية لغرض تأكيد السيولة فيما بينها ومواجهة تحديات القرن المقبل.

رابعاً: تجديد النظر في قضايا مالية ومصرفية واقتصادية على ضوء الشريعة الإسلامية. ففي مؤتمر دبي عالجت بعض الأوراق دور المجلس

الشرعي للمصارف الإسلامية، وعملية اتخاذ القرار، وعن الشريعة الإسلامية وتطوير الأدوات المصرفية، والتحري عن شرعية الأصول، وقضايا مثل الخيارات الآجلة، والمقايضة، وتأمين القروض، والاتجار بالديون.

وفي مؤتمر صنعاء عُرضت أوراق عن المقاصد الإسلامية في الحياة الاقتصادية، ودور هذه المقاصد في تفسير النصوص، وتقديم الحلول الإسلامية للمشكلات الاقتصادية المعاصرة، وعن المبادىء الشرعية الحاكمة للمعاملات المصرفية، أو الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية، وقضايا أخرى مثل التمويل بالمضاربة والمشاركة، والتمويل بالبيوع والإيجارات وغيرها.

ومن التوصيات التي خرج بها مؤتمر صنعاء وضع دليل جامع للأصول المصرفية في إجراء المعاملات ضمن الإطار الشرعي.

خامساً: التعرف على التجربة المصرفية الإسلامية في ماليزيا، وهذا ما سعت إليه ندوة الكويت حول التجربة الماليزية في العمل المصرفي الإسلامي التي لقيت اهتماماً في أوساط المهتمين والمشتغلين في حقل المصارف الإسلامية، نظراً لما حققته من نجاحات مهمة في موطنها. ومما جاء في هذا الملتقى أن الفكرة الأولى لإنشاء بنك إسلامي انبثقت قبل 18 عاماً، بعد أن تكونت مبالغ ضخمة قدرت بخمسة ملايين دولار عام 1969م، وصلت إلى خمسة مليارات دولار في نهاية 1994م. وقد أخذت هذه التجربة بقاعدة التدرج في عملية قيام نظام مصرفي إسلامي، وقبوله في دول تتعدد فيها الأديان، حيث يصل تعداد سكان ماليزيا إلى 21 مليوناً، يمثل المسلمون فيها 53 في المئة، بينما يمثل غير المسلمين 47 بالمئة. وبعد نجاح هذه التجربة أصبح غير المسلمين يأخذون بها وبالمنتجات الإسلامية، وقد ساهمت الحكومة الماليزية بعدة خطوات في تشجيع المؤسسات المالية، وعدم إلغاء أي نظام مصرفي من أي مرجعية فكرية.

سادساً: التعريف بالاقتصاد الإسلامي. وهو الموضوع الذي تخصصت له ندوة المغرب التي أكدت على ضرورة تعميم هذا العلم الذي لم يأخذ بعد

وضعه الطبيعي، وأن التصور الإسلامي الاقتصادي تصور قائم بذاته يمكن أن يطبّق في أي وقت، وحان الوقت لأن يدرج هذا العلم في الدراسات الأكاديمية العليا، ولا بد له أن يُدرس ويُعرف بغض النظر عن الاقتناع بالإسلام، والعمل على تعميق فهم الاقتصاد الإسلامي عن طريق الندوات وورشات العمل والموائد المستديرة، مع ما يشهده هذا العلم في المنظور الإسلامي من تطورات معرفية، وما يساهم به من أفكار ووجهات نظر لمعضلات اقتصادية معاصرة، وما يقدمه من تجارب في مجال المصارف المالية، كانت موضع اهتمام وإعجاب عند المشتغلين في هذه الميادين في العالم العربي والإسلامي وخارجه.

سابعاً: مدارسة المعضلات والمعوقات التي تعترض مسيرة المصارف الإسلامية، والتحديات التي تنتظرها مع التحولات العالمية السريعة والمتلاحقة، وما يحمله القرن الجديد القادم من مشكلات.. هذه القضايا كانت حاضرة في أعمال وأوراق كل تلك الندوات والمؤتمرات. فهناك عوائق قانونية، وتضارب التشريعات وبالذات في المنطقة العربية، وفي نظر البعض أن الأسواق المالية في المنطقة العربية تعتبر محدودة وصغيرة الحجم، وتعاني من قصور في آلياتها التي لم تمكّن المصارف الإسلامية من لعب دور فعال على المستوى الكلي. أما أسواق المال الدولية فإن كل مجالات الاستثمار فيها لم تكن متوافقة مع الاختيارات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، وأن الجهد الفقهي في مجال تكليف ما هو قائم واستحداث البدائل لم يكن كافياً. ومن النواحي الفنية فإن الاستثمار فيها لم يكن آمناً ويخضع للمضاربات ومخاطر تجارية عدة. كما أن هناك بعض العراقيل أمام جذب المزيد من الأموال لهذه المصارف. وضرورة أن توحد هذه المصارف خدماتها، وتنظّم علاقاتها مع المصارف المركزية، وأن توحد منتجاتها وعملياتها فيما أمكن بما يساعد الجهات الأخرى على تنظيم العلاقة معها أو السعي إلى إيجاد نظام مصرفي إسلامي موحد وهذا تقف أمامه في الوقت الراهن صعوبات عدة، والنظر في مشروع إنشاء المصرف الإسلامي العالمي الذي جاء في توصيات مؤتمر صنعاء.

مستخلصات

سوف أستعين بهذه التجارب والطروحات في مراجعة الأفكار الإسلامية، والاقتصادية منها بالذات، وما كشفته من تطورات وتحولات في هذه المستخلصات.

أولاً: إن هذه التجارب مع ما حققته من نجاحات ومكتسبات، هي واحدة من أهم منجزات الفكر الإسلامي المعاصر الذي شهد نهضة في داخله، وعطاءات مهمة إلى الساحة في أكثر من جانب، وما يختزنه هذا الفكر من عطاءات مستقبلية، وإذا كان هناك سابق شك من هذه الناحية، فيفترض أن لا مجال لهذا الشك الآن. بعد هذه النجاحات التي هي تحت نظر الجميع في هذا المجال وغيره.

ثانياً: يفترض من الكتابات الاقتصادية الإسلامية الجديدة أن تلحظ هذه التطورات في تجارب المصارف الإسلامية وما قدمته من تجديد وتطوير في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر، وأن ترجع لها، وتؤرخ لها، بما يضيف لها من إضاءات جديدة، والاستعانة بتلك التجارب في بلورة وتنضيج وتحديث أفكار جديدة. لا أن نستمر في اجترار الأفكار، ونظل نعيدها من وقت لآخر، وأن نكتفي بإبراز عيوب الأنظمة الاقتصادية السائدة في العالم والمقارنة بينها وبين نظام الإسلام الاقتصادي... ومرة أخرى أجدد ما أكد عليه الأستاذ محمد المبارك في سنة 1972م، والأستاذ أنس الزرقاء في سنة 1978م، لقد اكتفينا من ذلك النوع من الكتابات، وإذا كان من جديد نقدمه فهو ما عندنا من بدائل إسلامية.

ثالثاً: إن هذه التجارب أضافت إلى جملة ما يؤكد على إمكانية تطبيق أنظمة الإسلام في هذا الجانب وغيره على الحياة، رغم ما أصابها من تعقيدات شديدة وتناقضات حادة، ورغم هذا الإبتعاد الطويل عن الإسلام، وما أعتور العالم الإسلامي من تخلّف واستعمار وتبعية، ورغم مقولات الحداثة وما بعد الحداثة، والعولمة، والطريق السريع للمعلومات وغيرها.

رابعاً: إن هذا التطور ما كان بالإمكان أن يحصل إلا من خلال التجريب، فالفكر الذي لا يأخذ فرصته من التجريب، تتعطل فيه القدرة الحيوية على النمو والنهوض، لأن بالتجربة تتبلور الإمكانات العملية والصيغ التطبيقية للفكر، فتتحدد علاقات الثوابت بالمتغيرات، والكليات بالجزئيات، والعموميات بالتفصيلات، والإجمال بالتبيين. فالفكر المصرفي المالي الإسلامي هو بعد التجربة يختلف عمّا قبلها، الاختلاف الذي نلحظه في أي فكر حين ننظر إليه من زاوية النظرية، وحين ننظر إليه من زاوية التجربة. فهو بعد التجربة أكثر نضجاً ووضوحاً وتبلوراً ووعياً.

خامساً: إن نجاح هذه التجارب هو في التكامل الضروري الذي تحقق فيها، بين التأصيل الإسلامي، إلى جانب اكتساب الخبرة العلمية والتقنية وبالتواصل مع الأنظمة المالية المعاصرة والأخذ منها في منجزاتها ومكتسباتها الإيجابية في الجوانب الفنية والإدارية والتقنية. فلو تعاملت التجارب الإسلامية بانغلاق وقطيعة مع التجارب المعاصرة، لما وصلت إلى ما وصلت إليه، وهذا بخلاف الحكمة.

سادساً: إن العالم من خلال هذه التجارب الإسلامية تعرّف على نموذج جديد ومختلف في الاقتصاديات المالية، من خارج المنظومات والمرجعيات الفكرية والاقتصادية السائدة في العالم. التجارب التي أخذ العالم منها فيما قدمته من ابتكارات مهمة، هي ـ أي التجارب الإسلامية ـ أول من تعامل معها وأول من طرحها إلى الساحة.

سابعاً: إن الفقه الإسلامي بحاجة إلى أن يواكب هذه التطورات الحادة في تجارب المصارف الإسلامية في عطاءاته ودراساته الاجتهادية والاستنباطية، وأن يلبي لها حاجاتها التشريعية بما يساعدها على النهوض ومواصلة النمو. وهذا لن يتحقق إلا بعد أن يحيط الفقه الإسلامي بهذه التجارب ويكون وثيق الصلة بها.

وختاماً أن الفكر الإسلامي المعاصر كان بحاجة إلى هذه النجاحات،

وهذه التجارب. ومن أجل أن يواصل نهضته وأن يشقّ طريقه في هذا العالم المتدافع، وأن يقدم مشروعه الحضاري الأصيل والمتجدد.

ولا زال الطريق صعباً وشاقاً. ولا خيار إلا بالاقتحام والثبات والبناء المستديم.

تجربة البنوك الإسلامية: مقاربة عامة

فايز سارة

يرتبط ظهور البنوك والمصارف الإسلامية في أحد جوانبه بالصحوة الإسلامية التي برزت في العالم الإسلامي منذ أواسط الستينات، وأخذت تتبلور تجلياتها على نحو واضح في السبعينات، فصارت لها تجسيدات فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية، وكان بين تلك التجسيدات صعود الحديث عن «الاقتصاد الإسلامي» وهو أمر كما تؤشر تسميته يعني إقامة بنيان اقتصادي ـ وبالتالي سياسي ـ اجتماعي ـ متميز عما هو قائم في العالم، بعد أن أخذت تبدو فيه ظواهر الصحوة الإسلامية[1].

ولعله من نافل القول، أن مقولة «الاقتصاد الإسلامي» تتضمن مقولات تفصيلية، يتشكل على أساسها مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» وفي عداد ذلك ظهر مفهوم «البنك الإسلامي» وهو يعني اختصاراً قيام مؤسسة مصرفية على أسس مستمدة من الفقه الإسلامي سواء في أهدافها أو بناها الداخلية، وفي علاقاتها مع غيرها من المؤسسات والأفراد[2].

---

(1) تجلت بعض مظاهر الصحوة الإسلامية في طرح الموضوع الاقتصادي من وجهة نظر إسلامية، وظهرت كثرة من المؤلفات منها: * عبد الحميد أبو سليمان. نظرية الإسلام الاقتصادية. دار مصر للطباعة (القاهرة) 1990. * جاك أوستري: الإسلام والتنمية الاقتصادية (ترجمة) نبيل الطويل. دار الفكر (دمشق) بدون تاريخ. * محمد باقر الصدر: اقتصادنا. دار الفكر (بيروت)، الطبعة الثانية 1968.

(2) أنظر: محمد منذر قحف. الاقتصاد الإسلامي، دار القلم (الكويت)، الطبعة الأولى 1979.

عوامل أساسية:

وقبل الدخول في حيثيات التجربة ومجرياتها، لا بد من الإشارة إلى جملة الظروف الموضوعية التي قادت، بل وعززت ظهور المؤسسات المصرفية الإسلامية، وهذه الظروف متعددة ومتداخلة، والأهم منها يبدو فيما وفرته الصحوة الإسلامية من أساس للفكرة بطرحها فكرة «الاقتصاد الإسلامي» المتمايز، وهذا أمر أول، أما الأمر الثاني، فتمثله الوفرة المجالية التي شهدتها بعض الدول الإسلامية وبخاصة دول الخليج العربي النفطية التي صعدت عائداتها النفطية بصورة مضاعفة بعد حرب 1973 بعد زيادة أسعار النفط وتزايد الطلب عليه، وترافق ذلك مع بروز رغبة عند قطاعات واسعة في الدول الإسلامية لاستثمار المال المتراكم لديها وفقاً لأسس وقواعد إسلامية.

وهكذا قادت الظروف الموضوعية العامة إلى تأسيس عدد من البنوك الإسلامية، كان من أوائلها «البنك الإسلامي للتنمية» ومجموعة بنوك فيصل وبنوك البركة إضافة إلى «بنك دبي الإسلامي» و«بيت التمويل الكويتي» وغيرها.

ورغم وضوح الهدف العام لهذه البنوك في إيجاد شكل مميز لتعاملها وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، فإنه لم يكن أمامها تجربة تسترشد بها، وليس أمامها أفكار وتجارب محددة، لذلك كان عليها أن تبدأ من الهدف، وأن تأخذ في صياغة الأفكار استناداً إلى الهدف وتفاعلاً معه، وإبداع تجارب، تحاول من خلالها مقاربة هدفها الأساسي وسط خلاصات وتجارب كثيرة متنوعة ومتطورة، كانت تحيط بواقع البنوك التجارية، والتي كانت البنوك الإسلامية تحاول التمايز عنها[1].

واقع البنوك الإسلامية:

سارت تجربة البنوك الإسلامية في خطين متوازيين، الخط الأول هو محاولة

---

(1) أنظر: صالح جميل الملائكة: واقع وآفاق العمل المصرفي الإسلامي. مجلة الأموال، العدد الثاني (يناير ـ مارس) 1997، ص 44 ـ 48.

كل واحد منها تنظيم وصياغة علاقاته وسط الجهاز المصرفي العالمي، والخط الثاني محاولة خلق روابط مع المؤسسات المصرفية الإسلامية الأخرى، من أجل الاستفادة من تجاربها أولاً، ثم من أجل إيجاد روابط تنظيمية وإدارية، تشد بعضها إلى بعض.

إن الأهم في إنجازات الخط الثاني هو مشاركة البنوك الإسلامية الأولى والأساسية في تأسيس الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في أواسط عام 1977 كواحد من المؤسسات المنضوية في منظمة المؤتمر الإسلامي، ويتخذ الاتحاد له هدفاً رئيسياً يتمثل في «دعم الروابط بين البنوك الإسلامية، وتوثيق أواصر التعاون بينها، والتنسيق بين نشاطاتها، وتأكيد طابعها الإسلامي. . .»(1).

وينظم الاتحاد في سبيل الوصول إلى أهدافه مؤتمرات سنوية متخصصة وندوات، تطرح فيها القضايا الأساسية ومنها قضايا تشريعية وتنظيمية، تهم المؤسسات المصرفية الإسلامية، يشارك فيها إلى جانب الإدارات خبراء ومستشارون عن البنوك الإسلامية والبنوك المركزية للدول الإسلامية(2).

وفي موضوع الخط الأول، فقد حققت البنوك الإسلامية تقدماً ملموساً، حيث وسعت منفردةً ومجتمعةً من دائرة انتشارها الجغرافي، إذ خرجت المصارف الإسلامية خارج حدود تأسيسها في البلدان النفطية العربية، ومدت وجودها إلى بلدان أخرى، إما من خلال أحداث بنوك ومصارف في تلك البلدان، أو من خلال تأسيس فروع جديدة للبنوك والمصارف الإسلامية القائمة. وهكذا صارت البنوك الإسلامية تغطي معظم قارات العالم ودوله، وهي إلى ذلك تغطي بنشاطها مختلف القطاعات الاقتصادية الانتاجية والمرفقية على السواء، وتساهم في صيغ متعددة بالتمويل أو المشاركة أو المرابحة،

---

(1) أنظر سمير عابد شيخ الأمين العام للاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية (مقابلة)، مجلة الأموال، العدد الأول، كانون الأول، (ديسمبر) 1996 (المملكة العربية السعودية)، ص 88 ـ 92.

(2) المصدر السابق.

إضافة إلى تعددية تابعيتها، إذ إن منها ما هو مملوك للدول والحكومات وأخرى مؤسسات خاصة.

ويشير واقع البنوك الإسلامية اليوم إلى وجود ما يزيد عن مائة وثمانين بنكاً إسلامياً، تتوزع في أنحاء العالم تبعاً للآتي: منطقة الخليج العربي وفيها (17) بنكاً، ثم أوروبا وأمريكا وفيها (16) بنكاً، وفي دول شرق آسيا (26) بنكاً، ويبلغ عدد بنوك دول جنوب آسيا (45) بنكاً، وفي بلدان أفريقيا (45) بنكاً، وتملك البنوك الإسلامية ما يزيد عن ثمانية آلاف وخمسمائة فرعاً أغلبيتها في دول جنوب آسيا، ويعمل في البنوك الإسلامية ما يزيد عن مائة ألف موظف.

وطبقاً لمعطيات دراسة عن الأوضاع القانونية للبنوك الإسلامية، فإن نصف هذه البنوك هي شركات مساهمة عامة، ونحو الثلث هي مؤسسات ذات ملكية خاصة، والبقية التي توازي الخمس ذات تبعية حكومية.

ويملك ما يزيد عن نصف البنوك الإسلامية «هيئات إشراف واستشارة شرعية» تقوم على مراقبة وتقييم نشاطاتها فيما تستند البقية إلى نصوص قانونية، وصيغ تنظيمية تفرض التزامها بالأحكام الشرعية للإسلام.

ويبلغ حجم رؤوس الأموال التي تملكها المؤسسات المصرفية الإسلامية حسب الأصول ما مجموعه 154,566,911 مليار دولار، ومن حيث الودائع يصل الرقم إلى 70,044,222 مليار دولار، ويبلغ إجمالي حجم رأس المال المدفوع 4,954,007 مليار دولار.

وتتوزع تمويلات المؤسسات المصرفية الإسلامية على مختلف القطاعات الاقتصادية، حيث يحصل القطاع التجاري على 27٪ والقطاع الصناعي 27,5٪ وتصل حصة القطاع الزراعي 13٪ وينال قطاع الخدمات 15٪ وقطاع العقارات 5,4٪ فيما تنال قطاعات أخرى النسبة الباقية وهي 12٪.

وتبعاً لصيغ التمويلات، فقد توزعت التمويلات على: 3696,6 مليون دولار، تمويل بالمرابحة، و1117,4 مليون دولار بالمشاركة، ووصل مبلغ التمويل بالمضاربة إلى 727,1 مليون دولار، وتوزعت صيغ التمويل الأخرى ما

مجموعه 3158,9 مليون دولار[1].

وتعكس المعطيات أعلاه تطوراً مهماً على صعيد المؤسسات المصرفية الإسلامية، وصعوداً ملموساً لدورها في اقتصاديات الدول الإسلامية، غير أنه لا ينبغي الذهاب بعيداً في تقدير قيمة هذه المؤشرات، والمراهنة على دور حاسم لهذه البنوك في اقتصادات الدول الإسلامية وفي سبيل بناء «اقتصاد إسلامي» على نحو ما يرى بعض المنظرين الإسلاميين ذلك أنه أمام المؤسسات المالية الإسلامية الكثير مما تفعله، ليس في باب الدراسات والبحوث، وفي منهجية العمل وأشكال الاستثمار وطرائقه، بل إضافة إلى ذلك كله القيام بتشكيل كتلة مميزة، ثم مستقلة في إطار المؤسسات المالية القائمة والعاملة في إطار الاقتصاد العالمي.

دراسة حالة:

إن السمات والأهداف العامة للمصارف والبنوك الإسلامية لا تلغي أن ثمة تمايزات قائمة بين تلك المؤسسات تبعاً لعوامل متعددة ومعقدة تتصل بملكية المؤسسة (حكومي ـ مساهمة ـ خاصة) وتاريخ تأسيسها، وطبيعة موقعها في البنية الاقتصادية للبلد المعني، وطبيعة توجهاتها في ميدان الاستثمار وغيرها من عوامل.

ولعل تلك الاختلافات تدفع إلى تقديم حالة من هذه المؤسسات على طريق مقاربة واقعها وخط سير عملها وآفاق مستقبلها الخاص في إطار الظاهرة والمثال في هذه الدراسة «بيت التمويل الكويتي».

تأسس «بيت التمويل الكويتي» وشرع في ممارسة نشاطاته كمؤسسة مصرفية إسلامية بموجب قانون خاص أصدرته الدولة، وقد وصل عدد فروعه إلى سبعة

---

(1) جميع الأرقام المتصلة بنشاط البنوك الإسلامية، مأخوذة من تقرير «البنوك الإسلامية»، مجلة الأموال، العدد الأول. كانون الأول (ديسمبر) 1996 (المملكة العربية السعودية)، ص 86 ـ 87.

عشر فرعاً، ووصل إجمالي حجم المدخرات فيه عام 1993 إلى (922,280) مليون دينار كويتي (2766,840 مليون دولار تقريباً) وبلغ حجم استثماراته في نهاية عام 1993 مبلغ (994,364) مليون دينار كويتي (2983,092 مليون دولار) وتتعدد نشاطات «بيت التمويل الكويتي» واستثماراته سواء داخل الكويت أو خارجها ومنها تأسيس شركات ومصارف، واستثمارات عقارية وأنشطة ذات طبيعة تجارية، وبلغت حصة الاستثمارات في القطاعين التجاري والصناعي نحو أربعين بالمائة من إجمالي الاستثمارات[1].

وامتدت نشاطات «بيت التمويل الكويتي» في ميدان المساعدات والتبرعات نحو المحيط العربي والإسلامي، وكان في عداد ذلك مساعدات قدمها بيت التمويل في حال أزمات واحتياجات طارئة إلى العديد من الدول العربية والإسلامية، وبلغت المساعدات التي قدمها إلى الدول العربية 777,943 دينار كويتي (2,333,829 دولار أمريكي تقريباً) استفادت منها 516 هيئة خيرية في اثني عشر بلداً عربياً.

وبصورة ما، فإن تلك الملامح لبيت التمويل ونشاطاته، تكشف طبيعة الأهداف المتعددة التي ينشدها وفيها باستثناء الأهداف الاقتصادية ـ مثل كل المؤسسات المصرفية الأخرى ـ أهداف اجتماعية، تتضمن مساهمة في تنمية اجتماعية وتكافل اجتماعي ومساعدات في مواجهة الكوارث والحالات الطارئة والمساهمة في نفقات تعليم الطلبة وتقديم المنح الدراسية، وجميعها تقع في إطار الأهداف الكبرى لبيت التمويل الكويتي كمؤسسة مصرفية إسلامية[2].

ويلخص نائب المدير العام لبيت التمويل الكويتي وليد الرويح طبيعة تميز الدور الاجتماعي والذي يجعل «بيت التمويل» مختلفاً عن البنوك العادية الأخرى بالقول «هناك شقان للدور الذي يقوم به البنك في هذا المجال: الجانب الاجتماعي

(1) أنظر: أنور الياسين (استطلاع)، المؤسسات المالية الإسلامية في الكويت. مجلة العربي (الكويت)، العدد (440) آب (أغسطس) 1995، ص 94 ـ 103.

(2) المصدر السابق.

البحث الذي يتمثل في إنشاء صندوق للزكاة، ودراسة الحالات المستحقة للمساعدة، وتقديم الدعم للجمعيات التعاونية، ويتمثل الشق الثاني في طبيعة بعض الأنشطة الاستثمارية ذات الأثر الاجتماعي، على سبيل المثال الجمع بين التمويل لشريحة من العملاء الراغبين في الإفادة من مدخراتهم إضافة إلى إقراض الدولة لتأمين السكن[1].

آفاق المستقبل:

وبطبيعة الحال، فإن واقع المؤسسات المالية الإسلامية تؤشر إلى مستقبلها، والذي تتطلب لوحته العامة مجموعة خطوات متعددة متنوعة أبرزها[2]:

1 ـ متابعة الدراسات والأبحاث المتصلة بتطوير بنية المؤسسات المصرفية الإسلامية ومن حيث بنيتها التنظيمية والإدارية، مما يميزها عن غيرها من المؤسسات المصرفية التجارية والسائدة في العالم، وبما يتناسب مع الأهداف المعلنة للبنوك الإسلامية.

2 ـ ويترتب على المؤسسات المصرفية الإسلامية أيضاً أن تحدد، وتطور في آن معاً شكل ومحتوى علاقاتها بالمؤسسات المصرفية التجارية، خاصة وأن الاثنتين تعملان في ساحة واحدة هي ساحة الاقتصاد العالمي، بل أيضاً في ساحات اقتصادية محلية واحدة، حيث تتواجد المؤسسات المصرفية التجارية والإسلامية في بلد واحد وربما في مدينة واحدة، وتتنافسان على كسب جمهور واحد، وإن تمايزت بعض فئاته بدرجة أو درجات.

خلاصة القول في تجربة البنوك الإسلامية، إنها محاولة لإقامة توافق بين أنماط الاستثمار والعمل المصرفي ومعطيات الشريعة الإسلامية، وهي في هذا محاولات متعددة متنوعة محكومة بظروفها الخاصة ربطاً بهدفها العام، وقد تفاوتت مستويات أداء البنوك والمصارف الإسلامية ونتائج عملها، ورغم ظهور

---

(1) المصدر السابق.

(2) أنظر: صالح جميل الملائكة. مصدر سابق.

بعض التجارب السلبية، فقد حققت الأكثرية من البنوك نجاحات متعددة المستويات، وعملت على إقامة تكتل مشترك هو الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية وهو هيئة تنظيمية تشاورية، وأحدثت معظم البنوك هيئات رقابة من أجل ضمان سيرها نحو الهدف المطلوب، والذي يتطلب الطريق إليه استمرار إجراء وتطوير بنية تنظيمية وإدارية، تساعد في تنمية علاقات المصارف الإسلامية مع المتعاملين معها سواء الأفراد أو المؤسسات في تعددية وتنوع أنشطتهم واهتماماتهم الاستثمارية.



الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون الخليجي (١٩٨٠ ـ ١٩٩٠)

دراسة تحليلية

تركي علي الربيعو

في البداية نود التأكيد على أننا نقصد بالخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، الخطاب الصادر بلغة عربية عن مفكرين عرب من أبناء دول مجلس التعاون، وفكروا فيه في إطار دول المجلس، تحركهم دوافع وطنية وقومية في البحث عن وسيلة لتحقيق الأهداف الاستراتيجية التي تطمح إليها دول المجلس في إطار علاقة التكامل العربي المنشود، كهدف قومي تسعى إليه هذه البلدان كما تشير استراتيجياتها ووثائقها. لا بد من التذكير أيضاً أن الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون في إشكالياته التي يعانيها، هو جزء من الإشكالية العامة التي يعيشها الخطاب التنموي العربي بشكل عام، إلا أن هذا الفصل بين الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، وبين الخطاب التنموي العربي، هو فصل إجرائي تقتضيه ضرورة البحث ولا يخضع لأية دلالة سياسية أو أيديولوجية أو غيرها.

وعندما نقول إن الخطاب التنموي هو جزء من الإشكالية العامة للخطاب التنموي العربي، فإننا نهدف إلى البحث عن الخاص في إطار العام. ونهدف أيضاً إلى إثارة الأسئلة من حوله: إلى أي مدى يظل هذا الخطاب تعبيراً وفياً عن طموحات نخبة أو طموحات جماهيرية؟ وما هو الإطار المرجعي الذي ينهل منه هذا الخطاب في رؤيته الحضارية والاستراتيجية في إطار التقدم الحضاري المنشود؟

كذلك يهدف هذا الفصل الإجرائي إلى كشف التناقضات التي يحملها الخطاب التنموي في دول المجلس، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء أكانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أم جملة نقائض[1].

منذ البداية نذهب إلى القول إن الخطاب التنموي يهدف إلى إحياء الممارسة السياسية حول قضية التنمية، ومن ثم فهو بصورة واضحة **خطاب سياسي**. وكل خطاب سياسي كما يذهب أحد الدارسين للارتكازات النظرية للخطاب السياسي العربي المعاصر، هو خطاب تقنين Code[2].

يكتب فوكو في نظام الخطاب «إن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت، إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الرهيبة الثقيلة، إننا نعرف جيداً، أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل طرف، ونعرف أخيراً ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان، هناك **الموضوع** الذي لا يجوز الحديث عنه، وهناك **الطقوس** الخاصة بكل ظرف، وحق **الامتياز** أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدثة: تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة من إجراءات القمع والمنع التي تتعاضد وتتقاطع أو يعوض بعضها البعض، مشكلة سياجاً معقداً يتعدل باستمرار، أشير فقط إلى المناطق التي أحكم السياج حولها، وتتضاعف حولها الخانات السوداء في أيامنا هذه، هي مناطق **الجنس والسياسة**»[3].

هكذا نستنتج أنه في مواجهة كل خطاب، هناك **خطاب مضاد** يعمل على التقليل من شأن الخطاب الأول ومصادرته، إنه خطاب السلطة. وهذا الخطاب

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت، دار الطليعة، 1985)، ص10.

(2) المنصف وناس، المرتكزات الأساسية للخطاب السياسي العربي المعاصر، دراسات عربية، العدد 8، 12، السنة 18، 1982، ص 30 ـ 43.

(3) ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا (بيروت، دار التنوير، 1984)، ص 9.

كما يرى **آلن غولد شليفر** في بحث له بعنوان «نحو سيمياء الخطاب السلطوي» خطاب مؤسس على السكوت، لا على الحوار، كما أن كل نظام سلطوي مؤسس على بنيات اجتماعية وسياسية ذات معنى واحد. أي أنها تتحدر من الأعلى إلى الأسفل، ولا تسمح بأية حركة في الاتجاه المعاكس»[1]. وهذا الخطاب لا يفرض نفسه «عن طريق النقاش المفتوح، وإنما عن طريق تقنيات الخوف والترهيب والتضليل»[2]. إن أهم ما يميزه كما يرى غولد شليفر «هو كونه خطاباً نهائياً وشاملاً، ويكشف، بهذه الطريقة، عن طبيعته ذات المرجع الذاتي، إنه مكان تردد فيه المبادىء القائمة وتمجد»[3].

الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون يهدف بحق إلى إحياء الممارسة السياسية في إطار البحث عن تنمية بديلة؛ أولاً في محاولة لتحقيق التفاف جماهيري واسع يرفد التوجه التنموي الجديد ويكون بمثابة الضمان الاجتماعي لتحقيق هذا التوجه. وثانياً يرفض الخضوع الأعمى لمقتضيات المنافسة العامة. أو بعبارة أخرى، السعي المستمر لأن تسترجع الدولة وظيفتها الوطنية واستقلاليتها الذاتية وسيادتها على ثرواتها الوطنية، وحمايتها من النهب وذلك في إطار محاولة لإعادة النظر في طبيعة العلاقة غير المتكافئة بين الشمال والجنوب والتي مكّنت ذئب الشمال وشركاته المتعددية الجنسية من نهب الثروات الوطنية من جهة، وربط هيكلية الاقتصاد الوطني والمجتمع بالغرب وسوقه الاستهلاكي من جهة أخرى. فالدولة الوطنية بحق وكما يرى **سمير أمين** هي الدولة التي تستطيع أن **تسيطر على التراكم** وتوجهه لمصلحة الداخل. والسيطرة على التراكم تعني شروطاً خمسة (الهيمنة على إعادة تكوّن قوى العمل، الهيمنة على تمركز الفائض المالي، الهيمنة على السوق المحلية، الهيمنة على الموارد الطبيعية، الهيمنة على التكنولوجيا). هذه

(1) آلن غولد شليفر، سيمياء الخطاب السلطوي، بيت الحكمة، العدد الخامس، أبريل 1987، ص 135 ـ 147.
(2) شليفر، ص 137.
(3) شليفر، ص 137.

الشروط تقود بالفعل إلى تنمية متمحورة على الذات، والإخلال بها يقود إلى التبعية ومن أوسع أبوابها[1].

الخطاب التنموي في دول المجلس ـ الذي ندرسه ـ يرتبط بفترة تاريخية متميزة، فترة ما سمي بعصر الثروة النفطية، تشكل الإطار المرجعي لاجتهادات هذا الخطاب، فالهاجس الحضاري الذي يحكم هذا الخطاب يتمثل في **كيف نحول الثروة النفطية إلى تنمية شاملة ومستقرة**[2]، تكون بمثابة الضمان لعصر ما بعد الثروة النفطية. وعبر هذا فإن المطلوب هو «نقلة نوعية وشجاعة»[3] كما يرى الكواري في كتابه **نحو استراتيجية بديلة**. نقلة من شأنها أن تحدث تحولاً جذرياً في حياة مجتمعات دول مجلس التعاون. . . تحولاً من شأنه أن يكون بمثابة الرد الحضاري على مجموعة التحديات التي تواجهها هذه البلدان والمتمثلة في:

ـ التبذير والفوضى ووقوع المنطقة في إطار مصيدة الإنفاق العام كما يرى الكواري.

ـ في نجاح الغرب في ربط دول مجلس التعاون بنمطه الاستهلاكي الذي يشكل مصدراً للتبذير وبلا حدود. يقول عبد الله بشارة في حديثه إلى **المواطن**: «وقد نجح الغرب في سلب المنطقة حقها في تقرير مصير خيراتها، وذلك بإغراقها بالأشياء التي ابتكرها الغرب، وصنعها وإرسالها إلينا لاستهلاكها، حتى غدت المنطقة تستورد بإسراف وتصرف بلا انضباط، وهذه ليست من خصائص الشعوب الجادة[4]. ويؤكد الكواري «أن نظرة إلى مستوى استهلاك الفئة الوسطى والدنيا من المواطنين في مجتمعات النفط العربية ـ دع عنك الطبقة

(1) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 24.

(2) **الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 142.**

(3) الكواري، المصدر السابق، ص 49.

(4) عبد الله بشارة، حديث إلى المواطن، التعاون، السنة الثانية، العدد السادس، أبريل 1987، ص 10 ـ 11.

العليا ـ تبرهن على مدى الخلل الاقتصادي الذي وصلت إليه مجتمعات المنطقة، وتبين مدى الصعوبة التي تواجه بروز أي قطاع إنتاجي جاد يستهدف الاعتماد على ذاته وميزاته النسبية»[1].

ـ غياب البعد التنموي مع وجود التبعية، التي تدعمها وترسخها كما يرى أسامة عبد الرحمن «معطيات داخلية وخارجية»[2].

ـ غياب الديمقراطية والارتهان إلى مجتمع تقوده القبلية. وهنا نجد شكوى مريرة من قبل الفئة المثقفة.

ـ في طوفان العمالة الأجنبية والذي يشكل مصدراً لقلق حضاري وقومي تواجهه هذه البلدان إن عاجلاً أم آجلاً. وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

وانطلاقاً من أن المثقف هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي كما يرى **سارتر** في دفاعه عن المثقفين. وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويتشكى من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه[3]. آثرنا أن نأخذ خطاب الفئة المثقفة في دول مجلس التعاون في عقد الثمانينات من هذا القرن ـ يؤثر أسامة عبد الرحمن مصطلح **فئة** على مصطلح **النخبة** لأن مصطلح النخبة يضفي عليها هالة كبيرة[4] ـ وذلك لنقوم بدراسة تحليلية نقدية تستهدف الكشف عن ثغراته، عن نقاط قوته وضعفه، عن التناقض الذي يحكمه، وعن التوفيقية المبثوثة في ثناياه، عما يود قوله وما يسكت عنه. ففي كل خطاب هناك ما يشهره وهناك ما يسكت عنه، لأن أنواع اللعبة الثلاثة التي ذكرها فوكو (الموضوع، الطقس، الامتياز) هي التي تفرض

---

(1) الكواري، دور المشروعات العامة، ص 31.

(2) أسامة عبد الرحمن، التنمية بين التحدي والتردي، ص 38.

(3) جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، (بيروت، دار الآداب، 1973)، ترجمة جورج طرابيشي، ص 34.

(4) أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص 15.

عليه السكوت في الوقت الذي يريد فيه أن يسهب في حديثه. وقد اخترنا عن عمد أن نتعامل مع مجموعة من الكتب والدوريات، دون التعامل مع نصوص مجهولة، حظيت باهتمام الفئة المثقفة في دول مجلس التعاون، حيث إن أغلب هذه الدراسات صدرت عن ندوات شاركت فيها الفئة المثقفة وكانت بمثابة التعبير الحي عن التطلعات الحضارية لهذه الفئة. وتغطي هذه الدراسات فترةً زمنية قصيرة هي العقد الثامن من هذا القرن.

والكتب التي طالتها الدراسة والتي تشكل مادة **للقراءة التشخيصية**[1] التي تهدف إلى إبراز تناقضات هذا الخطاب وإبراز قوته وضعفه أمام الواقع التاريخي الذي يدعي العزم على تغييره هي:

أولاً: د. علي خليفة الكواري:

أ ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية ـ عالم المعرفة ـ 1981م.

ب ـ هموم النفط وقضايا التنمية في الخليج ـ دار كاظمة ـ 1985م.

ج ـ نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ 1985م.

ثانياً: د. أسامة عبد الرحمن:

أ ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية ـ عالم المعرفة ـ 1982م.

ب ـ التنمية بين التحدي والتردي ـ دار كاظمة ـ 1986م.

ج ـ المثقفون والبحث عن مسار ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ 1987م.

ثالثاً: د. محمد الرميحي:

أ ـ النفط والعلاقات الدولية ـ عالم المعرفة ـ 1982م.

ب ـ الخليج ليس نفطاً ـ دراسة في إشكالية التنمية والوحدة ـ دار كاظمة ـ 1983م.

---

(1) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 10.

رابعاً: د. عبد العزيز الجلال:

أ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية ـ سلسلة عالم المعرفة ـ 1985م.

خامساً: د. عبد المالك التميمي:

أ ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي ـ عالم المعرفة ـ 1983م.

سادساً: د. محمد جابر الأنصاري:

أ ـ تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي ـ عالم المعرفة ـ 1980م.

هذا بالإضافة إلى مجموعة من الدراسات التي نشرتها مجلات **التعاون والمستقبل العربي ودراسات الخليج والجزيرة العربية**. وأخص منها بالذكر مقالات الأمين العام لمجلس التعاون الأستاذ/ عبد الله بشارة والتي نشرتها التعاون، لما لها من طابع تبشيري يؤكد على أن مجلس التعاون هو قطار الغد نحو المحطة الأخيرة[1]. وقد استثنينا بعض الدراسات التي تطال التنمية في دول مجلس التعاون ومشكلات العمالة المهاجرة والتي كتبها كتاب عرب من خارج دول المجلس وذلك من منظور تعريفنا للخطاب التنموي في دول المجلس[2].

السمات العامة للخطاب التنموي في دول المجلس:

أولاً: السمة الأولى في هذا الخطاب تتمثل في تأكيده على البعد الإنساني للتنمية «فالخليج ليس نفطاً، فهو إنسان وأرض قبل النفط، وسيظل كذلك بعد النفط»[3] كما يؤكد الرميحي. ويضيف الكواري في كتابه «نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة»: «إنّ المجتمع الذي لا يستطيع تنمية الإنسان فيه غير

(1) عبد الله بشارة، مجلس التعاون قطار الغد، ص 7 ـ 17.

(2) مثل محمد صادق، التنمية في دول مجلس التعاون وكتابات محمود عبد الفضيل ونادر فرجاني.

(3) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 7.

قادر في نهاية الأمر على تنمية أي شيء آخر»[1]. وعبر هذا فإن مجمل التعاريف التي تطال مفهوم التنمية بالرغم من أن مصطلح التنمية جديد في لغة العصر ولا يخضع للتعريف الدقيق كما يرى أسامة عبد الرحمن في «البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية»[2]، إلا أن مجمل التعاريف تلتقي مؤكدة على البعد الإنساني للتنمية.

فالدكتور الكواري يرى، أن التنمية هي «عملية حضارية مجتمعية ـ يقوم فيها المجتمع بأكمله ـ واعية ومتكاملة، تستهدف إحداث تحولات هيكلية في بنية المجتمع تتوج بالإرادة السياسية»[3]، والتنمية كما يعرفها الدكتور/أسامة هي «عملية متكاملة هدفها تنمية الإنسان عن طريق خطة مبرمجة للمؤسسات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية»[4]. الدكتور/عبد العزيز الجلال في دراسته عن تربية اليسر وتخلف التنمية يدعو إلى ضبط مفهوم التنمية. لكنه يميل إلى تعريف الكواري للتنمية وهو تعريف يكمل التعريف السابق ويصف التنمية على أنها «عملية مجتمعية واعية وموجهة نحو إيجاد تحولات في البناء الاقتصادي ـ الاجتماعي، تكون قادرة على تنمية طاقة إنتاجية مدعمة ذاتياً»[5]. تعريف الدكتور الرميحي يصب في هذا الإطار فهو يرى أن التنمية الشاملة ضرورة حيوية وتتمثل في إيجاد قاعدة إنتاجية مدعمة ذاتياً ومتجددة تعتمد الزراعة والصناعة[6].

التعاريف جميعها تلتقي وتتقاطع في تعريفها للتنمية، وكذلك في تفريقها ما بين التنمية والتي هي عملية حضارية، وبين النمو الذي هو تراكم لأكوام من خردوات الحضارة. وهذا التفريق بين النمو والتنمية، يهدف إلى التأكيد

(1) الكواري، نحو استراتيجية بديلة.
(2) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية، ص 119.
(3) الكواري، هموم النفط وقضايا التنمية، ص 14.
(4) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 22.
(5) عبد العزيز الجلال، تربية اليسر وتخلف التنمية، ص 13.
(6) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 58 ـ 59.

المستمر على مضمون العملية التنموية، والابتعاد عن القشور، حيث ارتبطت التنمية في أذهان البعض كما يشير الدكتور/ أسامة «في أذهان الكثيرين وتعني بناء سد ضخم أو ناطحات سحاب أو محطات تلفزيون»[1].

إن التفريق بين النمو والتنمية في الخطاب التنموي في دول المجلس، هو تفريق مقصود، إنه يهدف إلى رفع راية احتجاج في وجه التطور المنفلت الذي تعيشه هذه البلدان. فالدكتور/ التميمي يسوق هذا التفريق في محاولة للقول أن النمو السائد يهدد الأمن القومي والحضاري لهذه البلدان إذ إن طوفان العمالة المهاجرة الآسيوية هو نتيجة لهذا النمو المنفلت والتي تشكل ظاهرة استيطانية تهدد المستقبل القومي لهذه البلدان[2]. فالنمو في أحسن أحواله هو جانب من جوانب التنمية. والتنمية في إطارها الشامل والحضاري تنهض ـ وكما بيّنت التعاريف السابقة ـ على أن الإنسان غاية ووسيلة.. وعبر هذا فإن الخطاب التنموي ـ من خلال تأكيده على أن الإنسان غاية ووسيلة، يستحضر السياسي في قلب الدائرة. فلكي نواجه التحديات ونحقق التنمية المنشودة، علينا أن نحرر الإنسان، ونضمن له حقوقه، ونوفر له جواً من الديمقراطية السياسية تسمح له بالمشاركة في القرار الحضاري. وتحت عنوان، المشاركة... لماذا... وكيف، يرى الدكتور الرميحي، أن التنمية الشاملة كعملية اجتماعية هدفها ومحورها الإنسان. فهي لا تتحقق إلا بمشاركة الإنسان المنتج لا الهامشي، وذلك من خلال مشاركة حقيقية وبناءة في اتخاذ قرار التنمية الذي يسبقه مشاركة حقيقية وفعالة في اتخاذ القرار السياسي[3]. وهنا يضعنا الخطاب التنموي في مواجهة مسألة في غاية الصعوبة، إنها مسألة البعد السياسي في العملية التنموية.

يقول أسامة عبد الرحمن: «إن القاسم المشترك الأعظم في معظم عطاء الفئة المثقفة، هو البعد السياسي للتنمية، بصرف النظر عن مستوى الثقل الذي أعطي

(1) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية، ص 16.
(2) عبد المالك التميمي، الاستيطان الأجنبي، ص 192.
(3) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 54 و73.

له»[1] ويضيف في بحثه عن **المسار** «إن الاتفاق يكاد يكون كاملاً في عدد من الدراسات حول السلطة السياسية في أغلب هذه الأقطار باعتبارها عائقاً رئيسياً نحو التنمية الحقيقية: من خلال مؤشرات التوجه المغلوط للتنمية. فالسلطة السياسية من خلال تفردها بالقرار تساهم في تنمية التخلف[2]. لكن أسامة عبد الرحمن يعود ليستدرك قائلاً: «إن القيادة السياسية ليست وحدها المسؤولة عن مصير هذه الأقطار»[3]. لكن الواقع السياسي يشير إلى تفرّد الخطاب السلطوي المضاد بالقرار، بل وإلى صعوبة التغيير. إذ يشير المؤلّف، إلى أن أقرب المقربين إلى الأمير لا يستطيع مفاتحته في الكثير من الأمور في مجال التنمية والتي تقف الأمانة العامة وراءها[4].

وفي هذا الإطار، يظل الخطاب التنموي في دول المجلس، خطاباً في **إطار الممكن** وليس في إطار **الواقع** وعلى أمل أن يجد الحل في يوم ما، **والحل يكمن في التوفيقية كهدف**. يقول الرميحي في بحث له بعنوان «الإبداع الثقافي ومعوقاته في أقطار مجلس التعاون»، أنه «**لا بد من صياغة إطار توافقي للإبداع تقبله السلطة**»[5]. والسؤال هو: إذا كان المثقف يبحث عن صيغة توفيقية في حدها الحرج في علاقته بالسلطة، فهل تقبل السلطة بذلك؟

ثانياً: السمة الثانية في هذا الخطاب، هي التناقض الذي يحكمه في رؤيته لما يجري في داخل دول المجلس، فهو ينوس بين حدين، حد التشاؤم وحد التفاؤل، فالتشاؤم عند أسامة عبد الرحمن يذهب به بعيداً، إلى درجة اتهام المجتمع العربي ككل بالنفاق. يقول في كتابه «التنمية بين التحدي والتردي»: «درج المجتمع العربي على النفاق»[6]. ويضيف في مكان آخر: «يبدو أن المجتمع العربي

(1) أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص 176.
(2) المصدر السابق، ص 176.
(3) أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص 178.
(4) أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص 202.
(5) الرميحي، الإبداع الثقافي، التعاون، العدد الأول، ص 21.
(6) أسامة عبد الرحمن، التنمية بين التحدي والتردي، ص 7.

جُبل على الرياء والنفاق»[1]. هذا الاتهام هو رد فعل على حالة الانبطاح التي يمارسها الكثيرون تجاه أمراء السلطة في الوطن العربي، خاصة وأن هذا الوطن يعيش في حالة من التردي والتخلّف مخيفة. ويتابع المؤلف متسائلاً عن مبرر هذا الرياء والنفاق؟ أما على صعيد دول المجلس «فمنطلقات التنمية في دول المنطقة منطلقات في أغلبها عشوائية ومبتورة، وهي ترسخ يوماً بعد يوم حلقات التبعية بدلاً من خلق القدرة الإنتاجية الذاتية، واستئصال التخلف وتحقيق التنمية الشاملة، وإدارة التنمية تمارس أيضاً دوراً في أغلبه عشوائي وقاصر في تحقيق حتى ما ترمي إليه تلك المنطلقات»[2] يشاركه في هذا المجال الدكتور الكواري، فهو يرى أن كل ما يجري «ليس أكثر من تغيرات اقتصادية اجتماعية متأرجحة»[3]. ويضيف أسامة عبد الرحمن قائلاً: «ولقد استقرت الآراء في ندوة البحرين، ديسمبر/ 1980م على عدم وجود تنمية بمعناها الحقيقي»[4].

لكن ولادة مجلس التعاون، بعثت الأمل من جديد. فها هو الدكتور الرميحي يدعو إلى إيقاد الشموع بدلاً من لعن الظلام[5]. ويسجل الكواري في **الاستراتيجية التنموية** أن ما تحقق كثير: «إن حكومات المنطقة قد أنجزت قدراً كبيراً ومهماً من مشروعات الإنتاج المباشر المكوّنة لمشروعات البنية التحتية المادية، بحيث يمكن اعتبارها بنية متطورة تضاهي في بعض أوجهها ما هو متاح للاقتصاديات الصناعية المتقدمة»[6].

إن الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، في النصف الثاني من عقد الثمانينات، يلوح بتباشير الفرح مهما كانت الصعوبات والتحديات. فالأستاذ/

(1) أسامة عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 11.
(2) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 321.
(3) الكواري، دور المشروعات العامة، ص 64.
(4) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 48.
(5) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 344.
(6) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 42.

عبد الله بشارة يؤكد أن المجلس هو قطار الغد، وأنه في طريقه إلى المحطة الأخيرة. يقول «ان العقبات لم تخنق بعد، إما لتركة تاريخية، أو لحداثة التجربة، لكننا جميعاً واعون لحقائق الوضع»[1].

ثالثاً: السمة الثالثة في هذا الخطاب، هي الشكوى المريرة من الدور القبلي السلبي الذي تلعبه القبلية على صعيد التنمية كعملية حضارية وعلى صعيد إدارة التنمية. فالدكتور/ الجلال في دراسته عن «تربية اليسر وتخلّف التنمية» يرى «أن دول الجزيرة العربية النفطية، تعاني من سيطرة النظام القبلي ـ الأبوي، الذي يشدد على الطاعة والاستسلام وتقبل ما يفرضه الكبار، بدون نقاش»[2]. وبذلك يقف هذا النظام كحجر عثرة كبير في وجه التطور التعليمي في هذه البلدان. وما يطال التعليم يطال غيره. إذ إن أغلب المناقشات التي طالت النهضة التعليمية في بلدان مجلس التعاون، ذهبت إلى أن النظام التربوي لأي مجتمع يعكس القيم السائدة فيه. والقيم السائدة هي قيم قبلية، تغرس روح الاستسلام والطاعة والسكوت عن الخطأ وتقبل الرأي الآخر بدون اقتناع»[3]. وعبر هذا يلح الخطاب التنموي في دول المجلس أن التوجّه التنموي المطلوب يجب أن يرافقه تغيير في النظام الاجتماعي السائد «لأنه وفي مجتمعات الجزيرة العربية النفطية لا تزال بعض المظاهر السلبية المعتمدة على العصبية والإرث الاجتماعي واحتقار العمل اليدوي تؤثر على مناحي الحياة. وبالأخص على إدارة التنمية، إذ إن الإدارة نتاج ثقافي واجتماعي يعكس قيم المجتمع الكبير. ومن ثم فإن السلوك الإداري هو محصلة القيم والتقاليد الثقافية التي يفرزها المجتمع كما يرى أسامة عبد الرحمن، ويضيف: «إن إدارات التنمية في بلدان الجزيرة العربية هي إدارات بدوقراطية، تسعى إلى حل المشكلات التنموية المعاصرة من زاوية تقليدية. ولذلك فإن برامج التنمية في هذه البلدان تظل محكومة بالاعتبارات القبلية من حيث توزيع الخدمات التي تقدمها الحكومة ومن حيث

(1) عبد الله بشارة، قطار الغد، ص 9.
(2) عبد العزيز الجلال، تربية اليسر، ص 18.
(3) عبد العزيز الجلال، تربية اليسر، ص 182.

سيادة المحسوبية والوساطة وانعدام الثواب والعقاب، وممارسته بطريقة مزاجية»[1]. والنتيجة «أن إدارة التنمية في دول المنطقة، هي في أكثر الأحوال إدارة قبلية تلبس ثوباً جديداً وتستخدم أدوات جديدة»[2]. يشاركه في ذلك الدكتور الكواري، ففي دراسته عن «دور المشروعات العامة» يرى أن من الأمور التي تحد من نشاط المشروعات العامة هي العقلية العشائرية السائدة وترويج المحسوبية بحيث يسود الولاء القبلي على الولاء للأهداف الاستراتيجية للدولة الوطنية[3].

أما الدكتور محمد الرميحي فينطلق من أرضية مفادها أن القبلية ظلت محوراً للبناء الاجتماعي بالرغم من اختلاف أشكال الإنتاج. ففي نمط الإنتاج التقليدي الذي يعتمد (الزراعة في الواحات أو الرعي، أو الغوص) نجد استمرار القبيلة، فهي التي تقوم بالزراعة وأشكال الإنتاج الأخرى، وفي نمط الإنتاج الحديث المعتمد على الثروة النفطية، نجد بروز الدولة/ القبيلة على حد تعبيره، والتي حافظت على استمرارها. ويمكن التأكد من ذلك من خلال رصد الخصائص الاجتماعية للإنتاج الحديث، فهذا الإنتاج تميز فيه، دور قطاع الاستهلاك والتوزيع الداخلي والذي تسيطر عليه الشرائح التجارية القديمة والجديدة (البناء، المضاربة، الأسهم والبنوك... إلخ) والمرتبطة بالعشيرة الحاكمة، وقطاع آخر مستهلك مباشرة ويضم فئتين، كبار الموظفين وتجار القطاعي، وفئة ثانية تضم صغار الموظفين والبدوتاريا والحرفيين والعمالة غير الماهرة والتي تعتمد على الاستهلاك كضمان لاستمرار التشكيل القبلي الاجتماعي الحالي، والذي يجد تعبيره في تحالف ثلاثي يضم العشيرة الحاكمة، ومالكي رأس المال التجاري، والشريحة العليا من النخبة المتعلمة. ولذلك فإن أهم التحديات التي تواجه مجتمع دول مجلس التعاون تتمثل في كيفية الانتقال من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة الحديثة[4].

---

(1) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 106.

(2) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 111.

(3) الكواري، دور المشروعات العامة، ص 152.

(4) خلدون النقيب، المجتمع والدولة في الخليج.

في مقابل هذا النقد الحاد للمجتمع القبلي كما يتجلى في الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، نجد أن هذا الخطاب يعود أدراجه ليؤكد على الدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه القبيلة في مجتمع الجزيرة العربية، فهو يستدعي العادات القبلية القديمة لتصبح بديلاً للعادات الاستهلاكية الوافدة وذلك في إطار الحد من هدر الإمكانية كما يرى الرميحي[1]. وفي الطرف الآخر يطلب الدكتور الرميحي من العشائر الحاكمة في دول مجلس التعاون أن تلعب دوراً إصلاحياً كبيراً في حياة الوطن، كالدور الذي لعبته العائلات الإصلاحية في اليابان. وذلك في إطار سيناريوهات التوقع والتحديات التي تجابهها المنطقة الخليجية»[2].

إن الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون يمارس من خلال نقده للمجتمع القبلي كعقبة كأداء في وجه المتحول والتغيير المنشود، نقداً سياسياً للسلطة القائمة. لكن المشكلة تكمن في أن التخلف يرتد في منظور هذا الخطاب إلى وجود عنصر تاريخي أبدي لن يزول التخلف إلا بزواله. وعبر هذا تصبح قضية التخلف قضية داخلية وبذلك يعكس هذا الخطاب صدى الأدبيات الثورية العربية من جهة، وصدى الطروحات النظرية في الفكر الغربي الليبرالي وطروحات البنك الدولي؛ وبالأخص أطروحة روستو Rostow الشهيرة عن مراحل النمو الاقتصادي The Stages of Economic Growth التي نعثر عليها في المراجع الأجنبية التي اعتمدها الدكتور أسامة عبد الرحمن[3].

وفي رأيي أن المشكلة تكمن في غياب العلاقة أو ما يكفي من العلاقة بين الفكر والواقع. فالمثقف العربي بشكل عام يحتكم إلى نموذج سلفي معاصر على حد تعبير الجابري[4]. وهذا النموذج يرتبط بالتاريخ الأوروبي وظروفه الخاصة. فالشكل الوطني الأوروبي الذي أصبح كما يقول الأستاذ **سمير أمين**، من

(1) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 307.
(2) الرميحي، المصدر السابق، ص 308.
(3) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 362.
(4) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 185.

الضرورات المعممة التاريخية ـ تكوين مجموعة معينة ذات ثقافة واحدة ولغة واحدة، قامت الدولة الحديثة على أساسها، هو حالة خاصة. فهناك ـ والقول لسمير أمين ـ حقائق اجتماعية غير الطبقات، منها الوطن وليس هذا هو الأخير الوحيد، فهناك أيضاً العائلة والقبيلة والمجموعة الإثنية والأمة الدينية والتي تمثل حقائق اجتماعية[1].

ماذا يعني ذلك؟ الجواب أن القبيلة حقيقة اجتماعية في تاريخ المنطقة العربية بشكل عام، والخليج بوجه خاص. والمطلوب هو إنجاز مزيد من الدراسات حول المجتمع القبلي بدلاً من تحميله وزر التخلف كما تفعل الأدبيات الاستشراقية في هذا المجال[2]. دراسات من شأنها أن تطال السياسي والاقتصادي في مجتمعات الجزيرة العربية في عصر ما قبل النفط وما بعده. دراسات من شأنها أن تكشف لنا ـ وكما بيّن الأنثربولوجي الفرنسي بيار كلاستر في كتابه عن المجتمعات المضادة للدولة ـ لماذا كانت تلك المجتمعات تعطي أولويةً للسياسي على الاقتصادي[3].

وانطلاقاً من هذه الأولوية لماذا كانت هذه المجتمعات مضادةً للدولة الحديثة. هذه الأسئلة قد تنفع الخطاب التنموي في دول المجلس الذي يغيب عنه النقد الجذري والعلمي لظاهرة التخلف والتي ترتد في نظرنا إلى عامل خارجي يتمثل في دور الاستعمار في تخريب بنية هذه المجتمعات وإعادة ربطها بنمطه الاستهلاكي. ولذلك نجد أن الأدبيات التنموية التي تهاجم القبيلة ترتد في النهاية لتطالب بتجسير الفجوة بين المثقف والأمير. فقد جاء في خطاب منتدى التنمية الباحث عن حد أدنى من التزام السلطة السياسية: «إن الندوة من منطلق كونها لقاءًا فكرياً وعلمياً، وجدت أنه من الواجب أن تتوجه إلى السلطة السياسية في هذه الأقطار متوخيةً منها حتى من منطلق الحفاظ

(1) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، ص 25.
(2) إدريس الحسن، محاولة في التنظير، المستقبل العربي، بيروت، العدد 90/ 1986، ص 20 ـ 34.
(3) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، الفصل الحادي عشر، ترجمة محمد دكروب (بيروت، المؤسسة الجامعية، 1981).

على مصالحها أن تنظر نظرة شاملة وواقعية للمتغيرات والمستجدات على الساحة المجتمعية وما يحيط بها والمتغيرات والمستجدات على الساحة العالمية»[1].

هذا الخطاب، يمثل الحد الأقصى والحرج لأماني الفئة المثقفة في دول مجلس التعاون، لكي لا تبقى خطاباتها صرخةً في واد. وهذا الحد يبحث عن جسر خشبي يمر من خلاله، علّه يلتقي مع الأمير فوق الجسر الذهبي فهذا هو حلم الخطاب العربي المعاصر بشكل عام وكما بيّن الدكتور سعد الدين ابراهيم في بحثه عن تجسير الفجوة بين المثقف والأمير[2].

رابعاً: السمة الرابعة في الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون تتمثل في أنه يبني آمالاً كبيرة على الدور الكبير الذي يمكن **لإدارة التنمية** أن تلعبه في إطار النهضة التنموية المنشودة. فالدكتور الكواري في كتابه «نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة» يرى «أن التنمية قضية إرادة ومسألة إدارة»[3]. فالجانب الإداري في العملية التنموية جانب أساسي ومهم. وعبر هذا فإن النقد الذي يمارسه الخطاب التنموي في هذه البلدان لمسألة الإدارة يصبح أساسياً وجوهرياً. إذ إن الربط بين الإدارة الناجحة والتنمية الناجحة مسألة أساسية. لكن المشكلة تكمن في أن الإدارات في هذه البلدان مثقلة بالمحسوبيات والرواسب القبيلية، والبيروقراطية تقف بصورة مباشرة وراء الفساد المستشري.

يناقش الدكتور أسامة عبد الرحمن مسألة بيروقراطية التنمية من زوايا عديدة. فالإدارة الحكومية تعشعش فيها سلبيات البيروقراطية، ويكثر فيها المتسلقون، بالإضافة إلى تضخم الهيكل الوظيفي إلى درجة النمو العشوائي، ويشير المؤلف إلى أن نسبة 50٪ من إجمالي العاملين في الأجهزة الحكومية هم من العمال المستخدمين، وتشير الإحصائيات إلى زيادة قدرها 110٪ في عدد الوظائف في المملكة العربية السعودية بين عامي 1390 و1395هـ، والنتيجة

(1) أسامة، المثقفون والبحث عن مسار، ص 228.
(2) سعد الدين إبراهيم، تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، المستقبل العربي، العدد 64.
(3) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 63.

المؤسفة على حد تعبيره تتمثل في انخفاض مستمر في معدل الإنتاج وتردّي مستمر في مستوى الإنجاز والأداء[1].

وقد أكدت ندوة البحرين على أن الفساد الإداري موجود وقائم في دول المجلس[2]. وقد ساهمت الوفرة المالية في زيادة المشروعات العامة، وقد نشأ أكثرها عشوائياً. الدكتور الكواري في دراسته عن **دور المشروعات العامة** يرى «أن الأسس الموضوعية في اختيار إداريي المشروعات العامة غائبة. إذ إن الاختيار أقرب إلى الاعتبارات والميول الشخصية (حالة البحرين وقطر والإمارات)، فهو لا يتم على أسس إدارية واضحة وبيّنة ولا بواسطة جهاز مختص ولا يعهد به إلى لجان مختصة، بل إنه يتم دون توفر الأسس العلمية التي يستند عليها هذا الاختيار[3]. وفوق هذا فإن إعداد القيادات الإدارية اللازمة للمشروعات العامة ـ وباستثناء شركة البترول الوطنية الكويتية وشركة الصناعات العربية السعودية ـ يكاد يكون معدوماً، إذ إن معظم الشركات العامة لم تعد كوادر وطنية كافية لإدارتها[4]. وإذا كانت الإدارة التنموية كما يشير الكواري هي «أسلوب في الأداء الإداري يعبر عن رؤية تنموية ويعتمد على قطاعات الإدارة ووحداتها كافة»[5] فإن الإدارة الحالية هي إدارة مفوتة تكمن وظيفتها في إيجاد وظائف وتشجيع نشاطات غير ذات جدوى تنموية، ينتج عنها بطالة مقنعة وأنشطة طفيلية، واستهلاك غير منتج لموارد المجتمع المادية والبشرية.[6] هذا ما انتهت إليه دراسة الرؤية الاستراتيجية للكواري والتي أشرفت عليها الأمانة العامة، أما على صعيد الإدارة التربوية، فحدث ولا حرج كما يقول المثل، هذه الإدارة التي تبني آمالاً عريضة في رفد العملية التنموية

(1) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 114.
(2) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 186.
(3) الكواري، دور المشروعات، ص 88.
(4) الكواري، دور المشروعات، ص 92.
(5) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 64.
(6) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 16.

بالكوادر البشرية المتنورة. فالدكتور الجلال يرى أن الإدارة التربوية في دول المجلس شأنها شأن الإدارة العامة مثقلة بتراث كبير من المشكلات الناتجة عن قلة في القدرات الإدارية، ونقص في الإدراك لطبيعة الإدارة الناجحة، وقصورها عن مواكبة الجديد، وبعدها عن مجرى التطور، وعجزها عن فتح الطريق والتمهيد للتطورات التعليمية المنتظرة والمطلوبة خلال السنوات القادمة[1].

وعبر هذا يركز الخطاب التنموي في دول المجلس على ضرورة إصلاح الإدارة. لكن الإصلاح يصطدم مباشرة بالسلطة السياسية. لأن الإدارة وكما يشير الدكتور أسامة في تعبير حاد جداً هي «حمار السلطة السياسية»[2] فاختيار قياداتها جاء على أساس الولاء للأسرة الحاكمة لا للوطن وتطلعاته. وأمام هذا الواقع يطالب الخطاب التنموي كما يرى الدكتور الكواري **بإصلاح الإدارة السياسية أولاً** نظراً للدور الحاسم الذي تلعبه في التنمية[3]. لكنه يطالب بالمستحيل فالقبلي يغزو الإداري، والسلسلة تمتد من الإداري إلى القبلي وبالعكس، وأي نقد هو نقد موجّه للسلطة السياسية في جانبها القبلي المتخلف. هكذا يدفعنا الخطاب التنموي من جديد إلى عنق الزجاجة. إلى الداء الذي لا براء منه بالإضافة إلى أن النقد ـ وهذا النوع منه بالأخص ـ لا يزال غير مرغوب وقوانين المطبوعات في دول المجلس ترفع راية نظام في وجه هذا النوع من النقد وتفسره في احتمالات كثيرة[4]. وهذا ما يفرض على هذا الخطاب أن يظل محصوراً في أقنية ضيقة وأن يعبر عن همومه في أماكن أخرى لا تطالها يد الرقيب. وقد يختار الهجرة إلى بلاد الغربة كما يفعل أعلام الخطاب العربي المعاصر، لتكتب عليه الغربة وطوبى للغرباء.

خامساً: إن الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون والذي يهدف إلى

(1) عبد العزيز الجلال، تربية اليسر. ص 78 ـ 80.
(2) أسامة عبد الرحمن، التنمية بين التحدي والتردي، ص 130.
(3) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 68.
(4) إحسان هندي، المسائل المحظور نشرها، مجلة التعاون، العدد الخامس، وأسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن مسار، ص 55.

إحياء الممارسة السياسية في ضوء الاتجاه نحو تنمية بديلة، يضفي أهمية كبيرة على الدور الأساسي الذي تلعبه المرأة في التنمية المنشودة. فالطريق إلى التنمية البديلة يمر من خلال تحرير المرأة من قيودها التاريخية ممثلة في النظرية التقليدية الموروثة، سواء كانت دينية أم قبلية، إذ إن هناك كما يشير هذا الخطاب وكما تعبر بعض الأدبيات النسوية القصصية في هذا المجال[1]، تحالفاً بين القوى الدينية والتقليدية القبلية والتقليدية الحديثة يعمل على تكريس وضع المرأة الدوني التاريخي، ويمارس مزيداً من العزل عليها وبأشكال حديثة.

إن قضية التنمية يتوقف نجاحها، كما يصر هذا الخطاب على تحرير المرأة. وهذا الربط صحيح تماماً ويمثل أحد أوجه مكامن القوة في هذا الخطاب. يكتب أسامة عبد الرحمن تحت عنوان «المرأة هي العنصر البشري الموءود»: «إن قضية المرأة تساوي على الأقل نصف قضية التنمية في أي مجتمع، وإذا كان نصف قضية التنمية مهدراً أو مهملاً، والنصف الثاني لا يخلو من مشاكل تحد من قدرته ومن عطائه، فإن قضية التنمية في هذه الدول تصبح قضية مشلولة. فالمرأة رهينة التقاليد والقيم السائدة والموروثة، وبالرغم من زيادة نسبة المتعلمات إلا أن التعليم يحرص على تخريج المرأة ضمن القيم التقليدية كربة منزل وكسيدة»[2]، ولذلك يدعو عبد الله بشارة في مقابلة معه إلى تحريرها ونزولها إلى ميدان العمل[3].

الخطاب التنموي في دول المجلس يبني أملاً كبيراً في ضوء استراتيجيته على دور المرأة في الحد من مشكلة العمالة الأجنبية فالإحصائيات تشير إلى وجود مليون امرأة في السعودية في سن العمل وإلى /112/ ألف امرأة في الإمارات على سبيل المثال، ولذلك فإن الاستراتيجية البديلة للتنمية الشاملة تدعو إلى «إحلال المرأة مكان الرجل حيثما أمكن دون حاجة إلى المبالغة والتطرف»[4]. هذه الصيغة المهذبة هي بمثابة اعتراف ضمني بمدى صعوبة

(1) القصص القصيرة (ليلي العثمان وأم أكثم) المنشورة في مجلتي العربي والدوحة.

(2) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 261.

(3) مقابلة مع عبد الله بشارة، مجلة الكويت.

(4) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 60.

المشكلة ومواجهتها. فعصر الثروة النفطية مارس تأثيراً سلبياً على المرأة الخليجية كما تشير أدبيات هذا الخطاب، فقد حرمها حتى من دورها المنزلي وذلك باعتمادها على خدم البيوت. مما دفعها إلى الغرق في شكليات لا حدود لها. الدكتور الرميحي في بحثه عن **أثر النفط على وضع المرأة في الخليج** يصل إلى نتيجة مفادها أن مجتمعات الخليج لا تزال تنظر إلى المرأة وفق المنظور التقليدي لعصر ما قبل الثروة النفطية «فلقد كانت المرأة ولا تزال تمثل ملكية خاصة للرجل في الأغلب»[1]. فهي حاملة لشرف العائلة، ولذلك مورست عليها أشكال من العزل (التخفير، الحجاب، منعها من العمل في إطار حمايتها من الاختلاط بالرجل). وكل ذلك في إطار ما سمي بالحفاظ على القيم والتقاليد. لكن النصف الأول من السبعينات ـ كما يرى الرميحي ـ شهد هامشاً إيجابياً ساهم في كسر الطوق الذي يحيط بالمرأة وبالأخص «إسقاطها لرمز عزلتها وهو الحجاب التقليدي بأشكاله المتعددة»[2]. لكن المشكلة تكمن في أن الوضع الاقتصادي الجديد قد مكّن الرجل من عزل المرأة من جديد وأعطاه امتيازات عديدة في ذلك: «امتيازات تلقى الدعم الفكري من جانب التقليديين الجدد، والذين يسعون جاهدين ـ وعلى حد تعبير الرميحي ـ لتوظيف الخرافي في التراث في قضية المرأة»[3].

إن الوضع القانوني للمرأة، ما يزال أساسياً كما هو، وما تغير في النصوص استمر في «التطبيق»[4]. هذه النتيجة التي يخلص إليها الخطاب التنموي في دول المجلس. ومن حقنا أن نتساءل إلى ماذا يعود ذلك. إن الجواب الذي يقدمه هذا الخطاب يشير إلى الداء المستفحل الذي يقف في وجه التنمية البديلة متمثلاً في سيادة القيم التقليدية، قيم القبيلة. يقول أسامة عبد الرحمن إنه في دراسة استقصائية في الكويت على مجموعة من المسؤولين في واحد وعشرين جهة حكومية عن

(1) **الرميحي، الخليج ليس نفطاً**، ص 230.
(2) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 232.
(3) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 234.
(4) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، ص 245.

أسباب انخفاض نسبة مساهمة المرأة في أنشطة الجهاز الحكومي، كان السبب الرئيسي هو التقاليد الاجتماعية»[1].

إن الخطاب التنموي يحارب على جبهة عريضة وعرة، من التقاليد والقيم الدينية والمجتمعية التي تضيق أحياناً وتتسع أحياناً أخرى. إذ إن المطالبة بتغيير جذري ـ لا يكتفي بالشكل ـ لقضية المرأة تغيير من شأنه أن يسهم بتبديل جذري للعلاقات الإنسانية من شأنه أن يمس ويقلب بنية المجتمعات التقليدية في الخليج وهو أمر تخشاه ـ كما يرى الرميحي بحق ـ **الفئات المسيطرة**.. **فقضية المرأة وتحريرها قضية سياسية**، وهنا يصطدم الخطاب التنموي بالمناطق التي أحكم السياج حولها وتضاعفت حولها الخانات السوداء، والمتمثلة في مناطق **الجنس والسياسة** كما يشير فوكو Michel Foucault في نظام الخطاب[2].

فقضية المرأة، قضية تمتد بين الجنس والسياسة، وهي مناطق تحد من سلطة الخطاب التنموي وتفرض عليه الانكفاء والتوسل إلى القوى التقليدية، علّها تجتهد فتجد **مخرجاً في زمن بعيد جداً**. لكن قدر الخطاب أن يقول كلمة الحق.. في إطار من البحث عن صيغة **توفيقية**. فالحركة النسائية تكاد تكون غائبة باستثناء بعض الفتافيت التي تنتشر في عواصم بعيدة[3].

سادساً: إذا كان الخطاب العربي القومي المعاصر، يقيم تلازماً ضرورياً بين الوحدة والاشتراكية، في صيغة وجدانية لا عقلية كما يرى الجابري، وفي صياغة لغوية جميلة تضفي على الخطاب القومي طابعاً موضوعياً وتحيله إلى معادلة مستحيلة الحل. لأن التكامل العربي الاقتصادي ضعيف إلى درجة الصفر، والشروط الموضوعية كانت وما تزال في غير صالح الوحدة. وبذلك يكتسي الخطاب العربي المعاصر الذي يربط بين الاشتراكية والوحدة نوعاً من التحدي لكل الشروط الموضوعية والذاتية التي تفصل بينهما: إنه التحدي الذي تقوم به

(1) أسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية، ص 265.
(2) فوكو، نظام الخطاب، ص 9.
(3) سعاد الصباح، فتافيت امرأة، 1986.

الذات المهزومة حين ترفض الهزيمة[1]. أما الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، فيقيم تلازماً بين التنمية والتعاون أو لنقل وبصورة دقيقة، بين التنمية والوحدة ـ فالاشتراكية كمصطلح تغيب نهائياً عن هذا الخطاب، لكننا نرى أن التعريف الجديد للاشتراكية الذي يسوقه الخطاب التنموي العربي الجديد والذي يعرف الاشتراكية على أنها «سيطرة المجتمع على مصيره»[2] تلتقي مع التعاريف التنموية التي يدلي بها الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون ـ فقد جاء في صيغة خطاب عبد الله بشارة حول مجلس التعاون وشرعية التعاون الإقليمي العربي ما يلي: «إن مجلس التعاون هو مجلس تعاون، كلماته واضحة لا تترك مجالاً للاجتهادات القسرية، هو مجلس من ست دول مستقلة تحافظ على سيادتها وعلى تشريعاتها الداخلية، وتراعي شخصيتها وهويتها، لكنها تنسق وتتعاون من أجل تحقيق التكامل وصولاً لوحدتها»[3].

التعاون الإقليمي هو شرط التنمية البديلة وهو ضمانها، «إذ إن قضايا التنمية أطروحة إقليمية وحدوية، فلا يمكن توفير التنمية في إطار كيان صغير مغلق»[4]. ولذلك فإن صيغة المجلس «أفضل ألف مرة من الوضع العربي الراهن الذي يتميز بالعقم والعجز»[5]. فعلى الرغم من حداثة تجربة التعاون إلا أن الخطاب التنموي يبشّر بأن المجلس هو قطار الغد نحو المحطة الأخيرة. والمحطة الأخيرة في ضوء الاستراتيجية التنموية البديلة والتي هي تعبير عن روح الأمانة العامة لمشروع الإطار العام لاستراتيجية التنمية والتكامل هي الاندماج في كيان سياسي موحد. يقول الكواري «إن تنفيذ استراتيجية التنمية يتطلب الانتقال من مرحلة التعاون بين دول المنطقة، إلى مرحلة اندماج أقطارها في كيان سياسي موحد»[6].

---

(1) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 106.

(2) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، ص 107.

(3) عبد الله بشارة، التعاون، العدد 11، ص 9.

(4) عبد الله بشارة، التعاون، العدد 11، ص 12.

(5) عبد الله بشارة، التعاون، ص 17.

(6) الكواري، نحو استراتيجية بديلة، ص 118.

وعلى ما يبدو فإن صيغة التعاون بين دول المنطقة هي بمثابة رد فعل واضح وحضاري ومتمعن ومتفهم وواقعي وغير رومانسي كما يشير هذا الخطاب على **المدرسة الشامية** ـ والتعبير للأمين العام للمجلس ـ صاحبة الدعوة إلى الوحدة الفورية والإلغاء الفوري للوظيفة القطرية. وهو بذلك يؤكد على صفة العقلانية في هذا الخطاب[1].

إن **مدرسة الابتكار** كما يسميها عبد الله بشارة، تقف في مواجهة المدرسة الشامية، وتحظى الآن في وسط المفكرين القوميين من أبناء دول مجلس التعاون بأهمية كبيرة وبترحاب بالغ، وتدفعه إلى مراجعات دقيقة لإفرازات المدرسة الشامية. فقد كتب الدكتور محمد جابر الأنصاري، تحت عنوان «نموذج عربي في نظرية الوحدة الطبيعية» يقول «إن ظاهرة مجلس التعاون الخليجي بحجمها وأبعادها الحالية، تبدأ من تلك القاعدة الوحدوية التي أقامها الملك عبد العزيز من قبل نصف قرن، فمحاولات دول الخليج العربي لإقامة رابطة سياسية فيما بينها، لم تحقق النجاح المطلوب إلا عندما دخلت المملكة العربية السعودية كمركز ثقل فيها، وهكذا فالتوحيد يؤدي إلى مزيد منه، كما أن التجزئة تؤدي إلى مزيد منها، ويبقى من القصور ألا يستوعب الفكر العربي الوحدوي هذه الظاهرة: والمطلوب منه دراستها، التمييز بين العام والخاص فيها، بحيث يستفاد من دروسها وقوانينها العامة، وتبقى ما فيها من خصوصية تميزها عن غيرها، وتميز غيرها عنها دون نقل أو تقليد. والواقع أن فكرة الوحدة الطبيعية وإن ظلت من الناحية النظرية بعيدة عن الصدارة في الفكر العربي الوحدوي، إلا أنها لم تستبعد منه تماماً طالما ظلت مبرأة من دعوة التكتل الإقليمي المعادي للوحدة العربية»[2]. ويكتب الدكتور **علي فخرو** مشيداً بالتجربة، في مقابلة مع مجلة «**المستقبل العربي**» «لقد كنت مع الكثيرين في الخمسينات، من المعارضين أشد المعارضة لأي تجمعات إقليمية، كنا نقول إنها تكريس للقطرية، وهكذا لم نكن نقبل بقيام الهلال الخصيب، أو وحدة المغرب

---

(1) عبد الله بشارة، المصدر السابق، ص 17.

(2) الأنصاري، مجلة العربي، ص 18 ـ 23.

العربي، كنا نخاف أن تكون خطوة حق يراد بها باطل، واليوم أعتقد أن التجارب أثبتت أن تلك الاستراتيجية في العمل السياسي غير صحيحة، لو كان الهلال الخصيب قد توحّد، ولو كان المغرب العربي قد توحّد لأصبحت أوضاع الوطن العربي اليوم بألف خير، وفي ضوء هذا، فإن مجلس التعاون الخليجي لا يجب أن يحارب مطلقاً، فدستوره ينص على أنه يتوجه نحو وحدة أقطاره»[1].

هكذا فإن الخطاب التنموي القومي في دول المجلس يتوجه إلى الفكر القومي العربي فخوراً بتجربته الجديدة والعقلانية، تجربة من شأنها أن تكون منارة يهتدي بها ويستفيد منها الفكر القومي العربي. فالتجربة وبالرغم من العثرات التي تعترض طريقها ـ كما أشار الأمين العام ـ تشكل إطاراً يلتقي فيه الجميع وذلك في إطار التوفيقية التي تجمع بين المتناقضات. **خاصة وأن التوفيقية ـ وكما يرى الأنصاري ـ تمثل حقيقة حضارية تجعلنا نضع إشارة استفهام كبيرة حول هذه النتيجة.** فقد كتب في خاتمة كتابه «تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» وتحت عنوان «التفسير التوفيقي للحياة العربية المعاصرة» ما يلي «نرى أن هذه الأشكال والصيغ والروافد التوفيقية تتكاثر وتتولد معبّرة عن الحقيقة الكبرى وراءها، حقيقة التوفيقية الحضارية الجامعة للمجتمع العربي المعاصر»[2]. ويضيف «وبذلك تنكشف أمامنا الأهمية البالغة للنظرية التوفيقية في تفسير التاريخ العربي المعاصر، وفهم دينامية المجتمع العربي الحديث، وإدراك طبيعة النتاج الثقافي (الفكري والأدبي) للعقل العربي الجديد، خاصة وأنها نافذة إلى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية وانعكاساتها العقلية والشعورية»[3].

إن الخطاب التنموي في دول مجلس التعاون، يحتكم الآن إلى التاريخ العربي والوجدان العربي ليبرر دعوته إلى التوفيقية والتي تشكل إطاراً حضارياً

---

(1) علي فخرو، حوار حول التربية في الوطن العربي، مقابلة، المستقبل العربي، العدد 112، 1988، ص 137 ـ 149.

(2) الأنصاري، تحولات، ص 223.

(3) الأنصاري، تحولات، ص 224.

للنهضة المرتقبة في نهاية هذا العقد وفي العقد القادم، والمطلوب الآن هو البحث عن إطار أنسب لهذه التوفيقية يحدد مضمونها ويرسم ظلالها على الاستراتيجية التنموية لهذه البلدان. والسؤال هل تجسّد هذه التوفيقية إحدى إرهاصات الفئة المثقفة في دول المجلس، أم إحدى إرهاصات الطبقة الوسطى في هذه البلدان، أم أن الخطاب التنموي يستعير أدوات التعبير عن نفسه من الخطاب التوفيقي التنموي والنهضوي العربي. في رأينا أن التوفيقية هي بحث عن التكيف في حده الحرج ـ سواء في الداخل أو في علاقة الوطن بالخارج. وبذلك يحكم هذا الخطاب على مساره بأن يظل متأرجحاً بين ـ بين. وهكذا علينا أن نردد في النهاية «إنتبهوا أيها السادة»، الصيحة التي أطلقها الرميحي في كتابه «النفط والعلاقات الدولية»[1].

(1) الرميحي، الخليج ليس نفطاً، الفصل السابع.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

النظام العالمي الحديث والرستاين*

الحلقة الأولى

قراءة الفضل شلق

مقدمة حول دراسة التغير الاجتماعي

تشكّل ولادة العالم الحديث فاصلاً هاماً في التاريخ البشري، والفاصل الآخر هو الثورة الزراعية في بداية التاريخ القديم. والتاريخ مسرح تغير دائم. وما يزال التساؤل حول ما هو محرك التغير، وهل هناك غير العوامل الاجتماعية في تقرير التغير السياسي؟ ما هي أهمية الصراع الطبقي؟ كذلك العوامل الأخرى التي أضافها ڤيبر Weber مثل الوضع الاجتماعي (Status) والانتماء السياسي (الحزب) إلى جانب أهمية الإجماع حول القيم في مجتمع معين، والقبيلة، وظروف الاستعمار، والدول الجديدة، والعالم الثالث، والاستقلال، والحداثة (ص 3).

لا يمكن الخروج من التخبط المفهومي دون وضع جميع العناصر في إطار شامل، عالمي واحد، أو ما يسمى وقتاً عالمياً (World Time) (ص6). فلا الدولة ذات السيادة، ولا المجتمعات القومية هي ما يشكل نظاماً اجتماعياً. إن النظام الاجتماعي الوحيد هو ذاك الذي يفهم على أساس نظام عالمي. وبالنسبة للسؤال فيما إذا كان ممكناً وجود قوانين لما هو فريد، فالجواب هو في القياس على علم الفلك، حيث لا يوجد سوى فلك واحد وحيث يستخدم

---

* Wallerstein, Immanuel: The Modern World System I; Capitalist Agriculture and the Origins of the European World - Economy in the Sixteenth Century. Academic Press, San Diego California, 1974.

قياس الغائب على الشاهد (ص 7).

إن الكل أكثر من الأجزاء لكنه أقل منها، لذلك يجب التمييز بين الشمولية والتمام. ومن الممكن تحقيق هذه الدراسة بمقدار ما تتجمع لدى الباحث المعطيات الإمبريقية، وبمقدار ما يمكن تعليل هذه المعطيات (ص 8).

وهناك مسألة الموضوعية والالتزام. إن نفي إمكانية وجود علوم اجتماعية دون التزام لا يُلغي إمكانية الموضوعية. وبالإمكان الإخبار عن الماضي لكن لا كما كان؛ لأن استعادة الماضي عمل اجتماعي في الحاضر يقوم به رجال موجودون في الحاضر ويتأثر بنظام اجتماعي راهن. الموضوعية في هذا المجال هي الصدق أو المصداقية (ص 9). ولا ننسى أنها، أي الموضوعية، حصيلة توزع القوى الاجتماعية، مما يدفع إلى الاعتقاد بأنه ليس لدينا علم اجتماعي موضوعي الآن. إن مشاركة الإنسان الواعية في تطور نظامه تعتمد على قدرته على رؤية الكل بشموليته، وهذه الرؤية معرفة، والمعرفة سلطة، وهذه السلطة مفيدة للمحرومين والمضطهدين في الأرض.

مرحلة القرون الوسطى التحضيرية

في أواخر القرن الخامس عشر ظهر إلى الوجود ما يسمى الاقتصاد العالمي الرأسمالي. لم يكن ذلك امبراطورية، وإن شابهها في الاتساع؛ بل كان شيئاً جديداً، كان نظاماً اجتماعياً لم يعرفه العالم من قبل، وكان يختلف عن كل ما سبق. إنه نظام عالمي لاقتصاد عالمي؛ فهو يختلف عن الإمبراطورية التي تتشكل كوحدة سياسية لتكون وسيلةً بدائيةً للهيمنة الاقتصادية (ص 15).

لقد سبق أن كان يوجد اقتصاد عالمي في فترات مختلفة من التاريخ لكنه كان يتحول إلى إمبراطورية؛ علماً بأنّ الإمبراطورية إطار لجمع الخراج، وهي غالباً ما تكون ذات حجم يتطلب سفراً لمدة 40 إلى 60 يوماً لانتقال البضائع، وذلك حتى في العصر الحديث (ص 16).

إن أصول الاقتصاد العالمي الأوروبي وكيفية عمله هي موضوع هذا الكتاب.

إن هذا الاقتصاد العالمي هو أيضاً ذو حجم 60 يوماً من السفر، لكن يختلف عن أنظمة الاقتصاد العالمي التي كانت توجد من قبل في أن أوروبا هي وحدها التي سارت على الطريق الرأسمالي وفاقت أنظمة الاقتصاد العالمي الأخرى التي وجدت في حوض البحر المتوسط، وفي مجمع المحيط الهندي ـ البحر الأحمر، وفي أواسط آسيا وفي المنطقة الصينية، وفي حوض البلطيق الذي كاد أن يصبح واحداً منها. وكانت أوروبا الشمالية الغربية هامشيةً ذات نظام اجتماعي فيودالي (ص 17).

إن أوروبا الغربية (الفيودالية) كانت حضارة ولم تشكل نظاماً عالمياً (ص 18). صحيح أن الفيودالية لا تتنافى مع التجارة (بالعكس، هناك تلازم بين الفيودالية والتجارة)، لكن النظام الفيودالي يتسع فقط لتجارة طويلة المدى محدودة بالمقارنة مع التجارة المحلية (ص 20). فالنشاط التجاري فيها محدود لأن النشاط الاقتصادي يقتصر على إنتاج الغذاء والحرف اليدوية والتبادل بين مناطق صغيرة مغلقة. وقد توسع النظام الفيودالي عبر حدوده ثم توقف هذا التوسع في بداية القرن الرابع عشر، وتراجع عدد السكان وأصيب بأزمة أو أزمات تخللتها حروبٌ وأوبئة وصعوبات اقتصادية. وتفاقم الأمر مع الافتقار إلى آليات أفضل وإلى أسمدة مناسبة، فقد كانت الزراعة ما تزال بدائية الوسائل مما أدى إلى نقص المواد الغذائية الذي كان بدوره سبباً في تفاقم الأوبئة. صادف ذلك بداية حروب المئة سنة (1335 ـ 1435) التي حولت أوروبا إلى اقتصاد متهالك. لذلك تم اللجوء إلى إطالة يوم العمل الذي كان يقتصر في القرون الوسطى على الفترة الممتدة من شروق الشمس إلى الظهر، وفرضت ضرائب إضافية زيادة على الرسوم الفيودالية العالية مما أثقل كاهل المنتجين. فكانت هناك حلقة مغلقة من نقص في الاستهلاك إلى نقص في الإنتاج وتبادل النقد، إلى تضاؤل السيولة، وإلى زيادة الاستدانة التي أرهقت خزائن الملوك والأمراء، إلى اكتناز الذهب؛ وكل ذلك ساهم في عدم انتظام نمط التجارة الدولية (ص 22). فانتشرت الثورات الفلاحية في أوروبا الغربية بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. ونشأت جمهوريات فلاحية كما في فريزيا (جزء من هولندا الآن) وسويسرا. ونال الركود الفلاحين الأعلى مرتبة (ص 24). وأُخليت المستوطنات في الأطراف، وزالت قرى بكاملها،

وانعدم الأمن، وجرى تغيُّر هام في البنية الزراعية (ص 25). وأدى كل ذلك إلى تصاعد شأن الفلاحين متوسطي الحال في المناطق الزراعية، وإلى بداية التسييج في الأراضي شبه الزراعية، في أوروبا الغربية؛ كما أدى التأزم إلى تضخم ملكية الأرض في أوروبا الشرقية لإنتاج القمح من أجل التصدير (ص 27).

إلى جانب المعضلات الاقتصادية، حدثت تطورات هامة في تقنيات الحرب من القوس الطويل إلى المدفع والسلاح الفردي، ومن حرب الخيالة إلى هجوم المشاة، مما تطلب قدراً أكبر من التدريب والانضباط وإلى زيادة تكاليف الحرب بسبب زيادة عدد الجيش النظامي. وعلى الصعيد السياسي شهدت بيروقراطية الدولة المركزية صعوداً بطيئاً على حساب السادة الفيوداليين الذين كانوا هم الأساس في الحياة السياسية على حساب الدولة المركزية (ص 28). وشهد القرن الخامس عشر بروز القادة الذين أرسوا دعائم الانتظام الداخلي في حياة أوروبا مثل لويس الرابع عشر وهنري الخامس وفرديناند وإيزابيلا. وكانت الآلية الرئيسية لذلك ماليةً بما يعني خلق بيروقراطية مركزية (حديثة ومسلحة) قوية بما فيه الكفاية لجمع الضرائب التي تستخدم بدورها لتمويل البيروقراطية المركزية (ص 29).

إرتسمت حدود الدول الأوروبية في حروب جرت في القرن الثالث عشر لا في القرن السادس عشر. فالحدود أولاً ثم المشاعر ثانياً؛ هذا أمر يصح بالنسبة لأوروبا الحديثة كما بالنسبة لإفريقيا القرن العشرين (ص 32). لم تتحول هذه الدول إلى امبراطوريات واسعة بسبب التنافس على أراضٍ محدودة المساحة في منطقة شمال غرب أوروبا المكتظة بالسكان. وكان لعوامل المناخ والأوبئة وخصائص التربة دور إضافي في هذا الأمر؛ فهي أمور يصعب تجاهلها (ص 33) أخذاً بالاعتبار أن الزراعة البدائية أكثر اعتماداً على خصائص الطقس والمناخ. ومن الممكن القول إن فترات الازدهار صادفت، على العموم، فترات الطقس الأكثر ميلاً للحرارة. كما أن الفترة التي حدث فيها الطاعون، تلت أعواماً من الطقس الصيفي الحار (ص 34).

لكن تقلبات الطقس يمكن أن تصيب أنظمةً اجتماعيةً مختلفة بطرق مختلفة. إن التراجع الاقتصادي نتج عن التمادي في استغلال الأرض والبشر مما أدى إلى

ثورات سبق الحديث عنها. وتحول التراجع إلى أزمة مع نقص المواد الغذائية والأوبئة. وهذه الأزمة ازداد تماديها عندما تحولت الأمراض إلى أوبئة (ص 35).

هكذا إذن كانت أوروبا في نهاية القرون الوسطى مسرحاً لحضارة مسيحية دون امبراطورية عالمية ودون نظام عالمي. كانت فيودالية تتشكل من وحدات صغيرة يسودها اقتصاد الكفاف القائم على اقتطاع مباشر للفوائض الزراعية التي تنتج في وحدات صغيرة إقطاعية (ص 36).

شهدت أوروبا في الفترة ما بين 1150 و 1300 توسعاً في النظام الفيودالي: جغرافياً وتجارياً وديمغرافياً. ثم عانت في الفترة ما بين 1300 و 1450 تراجعاً على هذه الأصعدة. وأدى التراجع إلى ضمور اقتصادي وإلى حروب متواصلة. وتعرضت المسيحية لهجمات متعددة الجهات؛ كان مؤداها في النهاية إطلاق الفكر الأوروبي الحديث. هناك ثلاث تفسيرات لظهور الأزمة: **أولها**، أن الدورات الاقتصادية مؤداها أن كل توسع يتلوه تراجع؛ **وثانيها**، أن هناك اتجاهات عامة طويلة الأمد مؤداها أنه بعد ألف عام من اقتطاع الفائض في النظام الفيودالي جرى تناقص المردود؛ **وثالثها**، أن التغيرات المناخية أدت إلى تدني إنتاجية التربة وإلى ازدياد انتشار الأوبئة. والأرجح أن أزمة الفيودالية تعود إلى تركيب من التفسيرات الثلاثة مما أدى إلى نمط جديد لاقتطاع الفائض يغاير الاقتطاع المباشر للفوائض (كما في بقية أنحاء العالم) (ص 37)، ومغاير لإيجار الأرض والريع (كما في أوروبا) (ص 37).

تحقق في أوروبا نمط جديد من زيادة الفعالية والإنتاجية في الزراعة أولاً، ثم في الصناعة، وذلك في إطار سوق عالمية بمساعدة آلية اصطناعية هي الدولة. وكانت هناك ثلاثة أمور ضرورية لنشوء النظام الرأسمالي العالمي: 1) توسع الحجم الجغرافي للعالم؛ 2) تطوير طرائق مختلفة لضبط العمل لمختلف المنتجات وفي مختلف مناطق العالم؛ 3) خلق أجهزة دولة قوية. والأمران الثاني والثالث يعتمدان على الأول، فالتوسع الجغرافي كان الشرط الأساسي لحل أزمة الفيودالية (ص 38).

لم تكن أوروبا هي التي انطلقت في عملية التوسع الجغرافي، بل البرتغال. وكانت موجة التوسع في المحيطات في القرن السادس عشر هي الموجة التوسعية الثانية. فقد سبقتها موجة توسع في القرنين الثاني عشر والثالث عشر: إسبانيا في الأندلس؛ والحملات الصليبية في المشرق العربي وجزر البحر المتوسط الشرقية؛ والنورمان في صقلية وجنوب إيطاليا؛ والإنجليز في ويلز واسكتلندا وإيرلندا؛ والألمان في شرق أوروبا. كذلك الاسكندنافيون. لكن أهم جبهات التوسع كانت في داخل أوروبا في الغابات والمستنقعات التي جرى تحويلها إلى أراضٍ زراعية مأهولة.

كانت أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي في القرون الوسطى على علاقة تكامل فيما يخص الذهب والفضة، ومن الواجب معالجة المنطقين في كلٍّ واحد. وكانت الأولى تصك الفضة والثانية تصك الذهب (ص 39). أدى تزايد الحاجة إلى الذهب والفضة في أوروبا إلى اكتشاف إفريقيا. وعندما اكتشفت أميركا، كان لتوافر الذهب والفضة بكثرة أثر اقتصادي كبير. فقد تزايد إنتاج الفضة في أوروبا بين 1450 و 1530 خمسة أضعاف دون أن يستطيع تلبية الطلب. ولم يكن تدفق الذهب والفضة إلى الهند والصين، عبر العالم الإسلامي وإيطاليا، من أجل التوابل والجواهر الثمينة وغيرها من المواد الترفية وحدها (كما كان يعتقد بيرين وسويزي) (ص 41). فعلى المدى الطويل كان لمحاصيل المونة أهمية تفوق الكماليات الترفيهية. لذلك كان للتوسع في داخل أوروبا والمتوسط أسبقية على أميركا. لكنّ ذلك لم يكن كافياً (ص 42). إن أهم المواد الغذائية القمح ثم السكر الذي أدى إلى التوسع في جزر البليار أولاً، وإلى انتشار استخدام العبيد ثم صيد الأسماك ولحوم الحيوانات (ص 43) وكانت هناك حاجة كبرى للخشب والأقمشة (ص 44). وكانت هناك حاجة أيضاً للذهب والفضة من أجل الاستهلاك في أوروبا وللتجارة مع آسيا، لكنه كان أيضاً وسيلة للتوسع داخل أوروبا (ص 45).

بالعودة إلى المسألة الأساسية وهي تراجع دخل الفيوداليين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، بما أدى إلى تقوية اتجاه التوسع بمعنى استخدام القوة

للتعويض عن الخسارة ولاستعادة مستوى الدخل (ص 46)، ويمكن القول إنه ما كان بإمكان البرتغال التوسع داخل أوروبا؛ لذلك اضطرت إلى ولوج البحر. هذا التوسع البحري استفاد منه التجار والملوك (ص 47). وليس حجم السكان هو المسألة الأساسية، بل العلاقات الاجتماعية بين الطبقات العليا والسفلى، أي الأوضاع الداخلية. فالسؤال لماذا كانت البرتغال هي وحدها من بين الدول الأوروبية التي انطلقت في المحيطات (ص 48)؟ هذا السؤال يمكن الجواب عليه بأن موقعها على الأطلسي قريب من إفريقيا؛ أو أن التيارات المحيطية جعلت الملاحة منها أسهل، أو أن ما كان تراكم لديها من خبرة في الملاحة سهَّل لها الأمر؛ أو أن السبب كان تراكم رأس المال بالعلاقة مع جنوا (منافسة البندقية الكبرى) التي اتجهت إلى التثمير في شبه جزيرة إيبيريا من أجل التجارة طويلة المدى (ص 49). لكن السبب الأهم ربما كان يعود إلى قوة جهاز الدولة البرتغالية التي كانت تمر بمرحلة سلم في وقت كانت الدول الأخرى الأوروبية تخوض حروباً متواصلة (ص 50). وكانت البرتغال هي البلد الأوروبي الوحيد الذي عرف كيف يعبّىء الإرادة للحد الأقصى ويستفيد من الإمكانيات المتاحة بأكثر ما يمكن. فكانت الاكتشافات عملاً مندرجاً في إطار الدولة شارك فيه النبلاء والبورجوازية التجارية والطبقات المدينية شبه البروليتارية في آن واحد، وكان الكل مندمجين في هذا الإطار. وكانت البرتغال على علاقة حتى بالمسلمين ونظامهم النقدي (ص 51).

إن ما سبق من هذا البحث يتعلق بصيرورة أوروبا إلى حافة الانتقال نحو الرأسمالية. وكما كانت الرأسمالية ممكنةً فقط في إطار اقتصاد عالمي لا في إطار إمبراطورية عالمية، فمن الضروري البحث في أسباب ذلك. كان عدد سكان الصين مساوياً لعدد السكان في أوروبا بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر (ص 52). وكانت أوروبا تُحْدثُ تقدماً تقنياً على الصعيد الزراعي (المحراث الثقيل، نظام الأرض المثلث الدورات، والمساحات المفتوحة للماشية، وعلى صعيد التكنولوجيا العسكرية، كما على صعيد الإنتاج الصناعي. ولم تشهد الصين قفزات فجائية قبل عصر النهضة والثورة العالمية الأوروبية، بل تراكماً تدريجياً، وكان الأمر الأساسي في أوروبا هو تطور

وسائل وأساليب البحث العلمي (أساليب الاكتشاف، كما يستخدم التعبير لدى البعض) (ص 53).

بدأت أوروبا (البرتغال) والصين الحملات المحيطية في وقت واحد، في القرن الخامس عشر. لكن الصين انكفأت بعد سبع حملات على مدى 28 عاماً. ولم يكن بينهما فارق تقني يذكر، رغم أن بعض الباحثين يقولون إن الأوروبيين كانوا يمتلكون مجاذيف أكثر تقدماً (ص 54). فهل كان الصينيون يفتقرون إلى الروح المستعمرة التي كانت لدى الأوروبيين؟ وهل كان ذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم العالم؟ أو أن اهتمامهم اتجه إلى الداخل بسبب التهديدات الخارجية من البرابرة المغول أو القراصنة اليابانيين؟

هناك اختلاف جذري بين النظام الغذائي الصيني والأوروبي: الأول يعتمد على الأرز والثاني يعتمد على لحوم الماشية ذات المحتوى الأكبر من الطاقة (ص 56). والأهم من كل ذلك علاقة الإنسان بالأرض؛ ففي حين كانت أوروبا تفتقد إلى المجال، كانت الصين تفتقد إلى الرجال. كانت الصين إمبراطورية واسعة، عالماً شبيهاً بالعالم التركي الإسلامي؛ ولم تكن أوروبا كذلك، بل كانت نظاماً عالمياً كامناً ومؤلفاً من إمبراطوريات صغيرة وممالك ودول قومية ودول ـ مدن (ص 57). وبينما كانت الإمبراطورية الصينية خراجية مثقلة بالوحدات الإدارية البطيئة الحركة كانت أوروبا فيودالية (ص 58). والفيودالية تحطم الإمبراطورية، بينما المركزية تحافظ عليها وتثقل كاهلها بشؤون الإدارة والدفاع (ص 59).

أما الفردية فقد بدأت تظهر في الصين خلال حكم سلالة المينغ في القرن السادس عشر، أي في نفس الوقت الذي بدأت تظهر في أوروبا؛ لكنّ الفردية في الصين لم تستمر وتنمو كما في أوروبا (ص 61)؛ علماً بأن الطبقة الوسطى في الصين تخصي نفسها كي تتقدم اجتماعياً. هناك الكثير مما يجب تبيانه حول العلاقة بين أيديولوجيا الفردية وصعود الرأسمالية. لكن هناك شك حول وجود علاقة ضرورية بينهما؛ وهناك شك أكبر حول وجود علاقة سببية تجعل صعود الرأسمالية نتيجةً لتلك الأيديولوجيا. في القرن الخامس عشر كانت أوروبا

والصين في نفس المستوى من حيث عدد السكان والمساحة والمستوى التقني (في الزراعة والملاحة البحرية). وإذا كانت هناك فروقات فلا يمكن اعتبارها سبباً في الفروقات المتعلقة بالتطور اللاحق. وهناك تضخيم، لدى البعض، في دور نظام القيم، فهي لا يمكن أن تفسر تلك الفروق. إن الأيديولوجيا و (القيم) نفسها يمكن أن تشجع الفردية والرأسمالية في مكانٍ ما، وأن تكون باعثةً على الروح المحافظة في مكانٍ آخر. والذين ادَّعوا أولوية نظام القيم في تفسير التطور الاجتماعي ارتكبوا خطأً يفوق ما ارتكبه الماركسيون الذين اعتبروا العلاقة معكوسة (ص 62). كان يبدو أن الصين في القرن الخامس عشر أكثر تقدماً واستعداداً للتطور الرأسمالي من أوروبا؛ لكنها لم تكن كذلك بالفعل لأنها كانت تنوء تحت عبء البنية السياسية الإمبراطورية.

في عام 1450 كانت أوروبا على أعتاب الانتقال لأن تصبح نظاماً رأسمالياً عالمياً، بخلاف أي منطقة أخرى من العام. وكان هذا النظام يرتكز على مؤسستين أساسيتين هما:

أ ـ تقسيم العمل على مستوى العالم.

ب ـ أجهزة الدولة البيروقراطية.

التقسيم الأوروبي الجديد للعمل 1450 ـ 1640

ظهر في القرن السادس عشر اقتصاد عالمي أوروبي أساسه نمط الإنتاج الرأسمالي؛ الأيديولوجيا السائدة فيه دولتية؛ القرارات الاقتصادية مجالها العالم (الاقتصاد العالمي؛ والقرارات السياسية مجالها أصغر، في الدول داخل الاقتصاد العالمي: دول قومية، دول مدينية، إمبراطوريات). في هذا الإطار بدأ النظام الطبقي الحديث يأخذ شكله في القرن السادس عشر؛ علماً بأن التمييز بين ما هو اقتصادي وما هو سياسي يبقى مصدر تشوش وغموض (ص 67).

رغم الاختلاف بين بلد وآخر، ضمن الاقتصاد العالمي الرأسمالي، إلا أنه يمكن اعتبار الفترة 1450 ـ 1640 وحدةً زمنية نشأ فيها هذا النظام. ففي نهاية القرن

السادس عشر كان الاقتصاد العالمي الأوروبي يضم شمال غرب أوروبا وشاطىء المتوسط المسيحي، يضاف إليهما ملحقاتهما في أوروبا الشرقية وحوض البلطيق. وفي السنوات 1670 ـ 1680 قفزت المساحة التي تحت الهيمنة الأوروبية من 3 ملايين إلى 7 ملايين كلم مربع، وبقي الأمر على حاله حتى نهاية القرن الثامن عشر (ص 68). لكن التوسع الجغرافي لم يواكبه تزايد سكاني، فالزيادة السكانية في أوروبا قابلها تراجع سكاني في المناطق المضافة إلى أوروبا، والنتيجة كانت زيادة هائلة في نسبة الأرض إلى السكان وإلى القوى العاملة؛ مما أتاح تراكم الرأسمال الأساسي على مستوى واسع؛ كما أتاح تمويل عقلنة الإنتاج الزراعي. وكان من خصائص ذلك العصر التضخم على مستوى العالم وثورة الأسعار. ومن المفيد البحث في العلاقة بين هذا التضخم والتراكم الرأسمالي (ص 69).

يصر بعض الباحثين على وجود علاقة طردية بين استيراد الذهب والفضة من جهة وزيادة الأسعار من جهة أخرى. ويعتبر آخرون أن تصاعد النشاط الاقتصادي هو الذي أدى إلى زيادة الأسعار التي كانت هي المشجع على توسع الأعمال المنجمية، مما أدى إلى تزايد العرض في المعادن الثمينة (ص 71). بينما يعتبر آخرون أن تصاعد النشاط الرأسمالي هو المسؤول عن زيادة استخدام أو استعمال المعادن الثمينة (ص 72). والأصح هو أنه ليس الذهب وحده، بل الذهب في إطار الاقتصاد العالمي الرأسمالي هو الذي كان السبب الرئيسي في التضخم (ص 74).

لقد تراجع إنتاج المواد الغذائية في إنجلترا وإسبانيا بسبب تزايد الحاجة إلى الأحصنة للصناعة (ص 75). في السابق كانت أسعار القمح تتقلب حسب الفصول، فتزيد أو تنقص؛ لكن كثرة الذهب المتاح أدى إلى منع تدهور الأسعار في المواسم الوفيرة (ص 76). وتراجعت أسعار الفائدة من 5٪ إلى 2٪ بين 1570 و 1620، وهذا معناه أن سعر العملة صار رخيصاً. إن المتغير الأساسي هو ظهور الرأسمالية لتصبح الخط المهيمن للتنظيم الاجتماعي للاقتصاد (ص 77). فقد تأخر صعود الريع بالنسبة للأسعار، وما زال هذا الأمر موضع مناقشات حادة (ص 78). كذلك ازدادت الهوة بين الأسعار والأجور، بل إن الأجور الحقيقية (الفعلية) شهدت

تراجعاً في القرن السادس عشر (ص 79).

هناك ثلاثة أسباب لتراجع الأجور: 1) الأوهام النقدية؛ 2) دور الأعراف في تثبيت الأجور؛ 3) عقود العمل وتأجيل دفع الرواتب، وكان للدولة وسياساتها أثر كبير في كل ذلك (ص 80).

هكذا كان للتضخم دور هام بسبب كونه آليةً قسريةً للادخار والتراكم الرأسمالي؛ يضاف إلى ذلك توزيع الأرباح توزيعاً غير متكافىء بين مركز النظام العالمي من جهة وأطراف وشبه أطراف هذا النظام من جهة أخرى. أما الجانب الآخر من الصورة فهو ظهور تقسيم العمل في الاقتصاد العالمي بين المهام الصناعية والمهام الزراعية؛ وبين المهام الزراعية نفسها (ص 84).

وانفتحت الطريق، لأول مرة في التاريخ، أمام زيادة المداخيل الفعلية الناتجة عن ارتفاع الإنتاجية الزراعية. في المناطق الأخرى من العالم كانت الزيادة في الإنتاجية تؤدي إلى توسع ستاتيكي بمعنى أن بيروقراطيات تلك الدول كانت تتبع سياسات تؤدي إلى الحفاظ على نسب ثابتة للتوزيع بين طبقات المجتمع حتى في الفترات التي تؤدي فيها زيادة الإنتاجية إلى ازدياد ما يمكن توفيره لأعداد متزايدة من السكان. الأمر المختلف في الاقتصاد العالمي في القرن السادس عشر هو التحول الاجتماعي نحو نظام مختلف لا يمكن أن يوصف بالاستاتيكية في توزيع القوى الاجتماعية وضغوطاتها (ص 85).

لذلك فإن قدرة أوروبا على التوسع كانت مرهونةً بحفظ النظام الاجتماعي النسبي في بلادها، وذلك بواسطة آليات لتوزيع المداخيل وترتيبات لاستخدام الأيدي العاملة الرخيصة في الخارج. والتوسع كان معناه التطور اللامتكافىء والأجزية المختلفة: على صعيد الاقتصاد العالمي الأوروبي بين المركز والأطراف؛ وعلى صعيد المركز الأوروبي بين الدول الأوروبية؛ وداخل الدول والبلدان الأوروبية بين المناطق والشرائح الاجتماعية؛ وداخل المناطق بين المدينة والريف؛ وحتى على الصعيد المحلي.

لقد كانت لدى الاقتصاد العالمي حينذاك أنواعٌ مختلفةٌ من الأيدي العاملة؛

العبيد، والأقنان، والفلاحين المرابعين، والعمال الأجراء وطبقة جديدة من الفلاحين الصاعدين، وشريحة صغرى من الوسطاء المشرفين على العمال، والحرفيين المستقلين، والعمال المهرة؛ إضافةً إلى شريحة رقيقة من الطبقات الحاكمة التي تقبض على العمليات الكبرى في زراعة الأرض وفي إدارة مؤسسات النظام الاجتماعي الكبرى، وفي العيش المترف (ص 86).

لقد تعددت الأصناف المهنية Occupational Categories في هذا النظام كما تعددت مواقعها وأصولها: فالعبيد المستوردون من إفريقيا في نصف الكرة الغربي، وطبقة الأقنان معظمها في أوروبا الشرقية وبعضها بين الهنود الأميركيين في نصف الكرة الغربي، وفلاحو أوروبا الشمالية والجنوبية معظمهم بالمشاركة، والعمال الأجراء معظمهم أوروبيون، والفلاحون الأحرار معظمهم في شمال غرب أوروبا، والوسطاء من عموم أوروبا، والطبقات الحاكمة من عموم أوروبا (لكن معظمهم من أوروبا الشمالية الغربية).

لقد تعددت أنماط تنظيم العمل (رق، فيودالية، عمل مأجور، استخدام ذاتي) في الاقتصاد العالمي وتركز بعضها في مناطق معينة، فكان الرق والفيودالية في الأطراف، والعمل المأجور والاستخدام الذاتي في المركز، والمشاركة في المناطق شبه الطرفية؛ وكان ذلك لأن نمط التحكم بالعمل له تأثير كبير على النظام السياسي (وعلى قوة جهاز الدولة) وعلى إتاحة إمكانيات الازدهار أمام البورجوازية. وإذ كان هناك ثلاث مناطق (مركز، أطراف، شبه أطراف) في كل منها نمط مختلف لتنظيم العمل والتحكم به، فإن الأمر لو لم يكن كذلك لما أمكن تدفق الفائض الذي ما كان يمكن أن يوجد النظام الرأسمالي بدونه (ص 87).

إن الرق تنظيم رأسمالي قبل صناعي، يستخدم في المراحل المبكرة للرأسمالية قبل الصناعية، حيث هناك أعمال إنتاجية كبرى؛ لكنه لا يعود مفيداً حين تكون الحاجة للأيدي العاملة الماهرة. وقد استخدم بشكل رئيسي في مزارع السكر ثم في مزارع القطن الكبيرة في جزر المتوسط والأطلسي ثم في جزر الهند الغربية والبرازيل. انتقل الرق مع السكر، وغير لونه من الأبيض

إلى الأسود مع هذا الانتقال (ص 88). وقد جرى استخدام العبيد الأفارقة بسبب نضوب الأيدي العاملة المحلية. كانت أوروبا بحاجة إلى أيد عاملة يتم استقدامها من مناطق مأهولة ويمكن الوصول إليها بسهولة (ساحل إفريقيا الغربي). فقد استنفدت زراعة السكر الأرض والسكان في جزر المتوسط والأطلسي ثم في أميركا اللاتينية بعد ذلك، إذ تناقص عدد سكان المكسيك من 11 مليوناً في 1519 إلى 1,5 مليون في 1650؛ وحدث الأمر نفسه تقريباً في البرازيل وبيرو. وتضافر إرهاق العمل مع أمراض الرجل الأبيض للإيصال إلى تلك النتيجة.

شهدت أوروبا، إلى جانب الرق مرحلةً ثانية للقنانة. وقد دارت نقاشات طويلة حول المقارنة بينها وبين القنانة الكلاسيكية؛ بعضها عديم الفائدة، إذ اقتصر على علاقات الملكية (منح الإقطاعات للأتباع من أجل تبادل الحماية مع الريع والخدمات) وعلى السيطرة السياسية للسيد على أتباعه الفلاحين، وعلى وجود domains كبرى يجبر الفلاح على تخصيص جزء من عمله السنوي للسخرة فيها (ص 89). لكن الاختلاف بين فيودالية القرون الوسطى وفيوداليات القرن السادس عشر (التي كانت سائدة في أوروبا الشرقية وفي أميركا الإسبانية) هو أنه في الأولى كان السيد ينتج من أجل اقتصاد محلي وكان يستمد سلطته من ضعف الدولة المركزية، وفي الثانية كان السيد ينتج من أجل اقتصاد عالمي رأسمالي؛ فكانت آلية السوق ومتطلبات العرض والطلب هي التي تقرر الحدود المركزية وقوتها، لا من ضعفها. لذلك يمكن تسمية هذه القنانة بالعمل القسري لإنتاج المحاصيل النقدية. تشكل القنانة الجديدة نظام تحكم بالعمل الزراعي يفرض على الفلاحين، بواسطة عملية قانونية تشرع لها الدولة وتشرف على تنفيذها، العمل (جزءًا من وقتهم على الأقل) في مزارع كبيرة domains لإنتاج محاصيل تباع في السوق العالمية. وكانت الأرض في حيازة أفراد، حسبما تحدده الدولة، ولم تكن بالضرورة وراثية. وكان من الممكن أن تكون الدولة هي المالك المباشر للأرض؛ وفي هذه الحالة، هناك ميل دائم لتحول آلية ضبط العمل والتحكم به. هذا الشكل للتحكم بالعمل هو الذي أصبح الشكل الغالب في الإنتاج الزراعي في المناطق الطرفية للاقتصاد العالمي الرأسمالي في القرن السادس عشر. فكان سادة

الأرض أشبه بملتزمي جمع الضرائب (ص 90).

بدأ هذا النمط مع سيطرة البندقية في جزيرة كريت وانتشر في المناطق الأخرى من العالم. فكان نظاماً جديداً للتنظيم الاجتماعي ولم يكن مجرد إعادة لتشكيل الاستعباد في النظام الفيودالي؛ كما أنه لم يكن تعايشاً لنظامين، إقطاعي ورأسمالي، جنباً إلى جنب. وكانت الانكوميندا في أميركا الإسبانية من خلق الدولة المباشر، تبريرها الأيديولوجي كان نشر المسيحية. ووظيفتها الأساسية كانت توفير القوة العاملة للمناجم ومزارع رعاية الأبقار وتربية الحرير وإنتاج المواد الغذائية لسكان الانكوميندا ولسكان المدن (ص 92). بدأت الانكوميندا كهبات لإقطاعات فيودالية، لكنها انتهت كمؤسسات رأسمالية enterprises بعد تعديلات قانونية. ولم يكن سيد الأرض يتمتع بدعم التاج الإسباني وحسب، بل كان أيضاً على علاقة ذات ترتيبات مع شيوخ القبائل الهندية الذين أضافوا سلطتهم إلى جانب الدولة لفرض القسر (ص 93). وكان انتشار العمل القسري في المحاصيل النقدية أكثر تدريجياً في أوروبا الشرقية مما في أميركا الإسبانية حيث ساهم الاحتلال المباشر في فرض الواقع.

أدى التقدم الاقتصادي في البيا الشرقية وبولندا وبوهيميا وليتوانيا وسيليزيا وهنغاريا، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى تنازلات لصالح الفلاحين كما في أوروبا الغربية وروسيا؛ فتحولت واجبات الفلاحين إلى واجبات نقدية. لكن تراجع القرنين الرابع عشر والخامس عشر (ص 94) أدى إلى نتائج متناقضة في جزأي أوروبا. ففي غرب أوروبا أصيبت الفيودالية بأزمة، أما في أوروبا الشرقية فقد حدثت ردة فعل تتوجت في القرن السادس عشر بقنانة ثانية. وكانت المنطقتان الأوروبيتان تكملان بعضهما في إطار سوق واحدة (ص 95).

كان هذا النوع من العلاقة موجوداً من قبل في أوروبا بفضل العلاقات التجارية: البندقية بالنسبة إلى مستعمراتها، كاتالونيا كمركز تجاري في نهاية القرون الوسطى، البرتغال في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بالنسبة إلى الفلاندرز، وإنجلترا بالنسبة للهانز (ص 96). وكان هذا النظام يعيد تعديل نفسه في كل فترة، حسب بروديل (ص 97). إن مسيرة التطور الفعلي عملية

تنشأ فيها فروقات صغيرة، في البداية، ثم تتضخم وتستقر وتتحدد في قوالب تقليدية. والتقليدي هو دائماً من صنع الحاضر لا الماضي. إن التنمية الاقتصادية والتخلف وجهان لعملة واحدة؛ إنهما يختلفان لكن الواحدة منهما تسبب الأخرى. والحضارة تصنع البربرية (ص 98).

إن العمل القسري في إنتاج المحاصيل النقدية cash crops في أميركا الإسبانية، كان مرغوباً (مربحاً) وضرورياً (لخدمة أسياد الأرض) وممكناً (بسبب طبيعة العمل المطلوب). وكانت العبودية (الرق) غير عملية بسبب النقص النسبي في الأيدي العاملة. وكان هناك نقص في الأيدي العاملة من السكان الأصليين؛ وكان العبيد يصعب ضبطهم كما أن استيرادهم عبر مسافات طويلة كان أمراً مكلفاً وغير مربح حيث يتطلب العمل إشرافاً حثيثاً كما في إنتاج القمح (ص 99).

كانت مهمة الأطراف الجيو ـ اقتصادية في الاقتصاد العالمي الناشىء هي إنتاج الذهب والفضة في مناجم أميركا، والإنتاج الزراعي للمواد الغذائية في أوروبا الشرقية. وكان الفائض ينقل بشكل غير متكافىء إلى المركز. كما أن جمهور الناس كان يخضع لمتطلبات العمل القسري في إنتاج المحاصيل النقدية. واستُخْدِم الرق حيث كان الأمر مربحاً (ص 100). وفي المركز، في أوروبا الغربية وحوض المتوسط المسيحي، تحول جزء من الأرض للاستخدام الرعوي، لكن معظم الأرض استخدمت للزراعة الكثيفة. وأدت الحاجة المتزايدة إلى اللحم، بسبب ارتفاع مستوى المعيشة، إلى ازدياد الأراضي المستخدمة للرعي. وعلى الرغم من أن العمل القسري كان أقل حدة في المركز، فصار يفرض بشكل غير مباشر وعبر آلية السوق، إلا أن النظام السائد ما عاد قادراً على حل مشاكله بفعالية (ص 101).

أدى التطور إلى مزيد من تقسيم العمل في أوروبا؛ ففي المركز ازدهرت المدن، ونشأت الصناعات، وصار التجار قوة سياسية واقتصادية لا يستهان بها، وازدادت الحياة تعقيداً، كما ازداد التنوع والاختصاص؛ وفي الأطراف ساد الاتجاه نحو الزراعة الوحيدة المحصول. ولم يكن التوسع في القرن

السادس عشر جغرافياً وحسب بل كان أيضاً اقتصادياً تزامن مع نمو سكاني وتمديد الثورة الصناعية الأولى (ص 102). في الأطراف ساد العمل القسري، وفي المركز ساد العمل الحر (ص 103). وحتى عام 1520، كانت هناك ندرة في الأيدي العاملة في إنجلترا، فحاولت الدولة التشريع لإجبار العاملين على البقاء في الأرض. وكان عدم توافر الأيدي العاملة مسألة بالغة الحساسية في أوروبا. ومن وجهة نظر الفلاحين كانت المشاركة مفضلة على العمل القسري في إنتاج المحاصيل النقدية (ص 104)، كما كانت المشاركة شكلاً من أشكال تخفيض نسبة المغامرة (ص 105). أما أسياد الأرض فكانوا أمام خيارين: أولهما تحويل ما يستحق لهم من المستوجبات الفيودالية إلى ريع نقدي من أجل تخفيض الكلفة وزيادة مداخيلهم؛ وهذا معناه انتقال السيطرة الفعلية على الأرض إلى الفلاحين الأحرار (Yeomen) الذين يدفعون إيجاراً ثابتاً أو يشترون الأرض (فكأنهم يدفعون إيجارها لعدة سنوات مرة واحدة مسبقاً)؛ والخيار الثاني تحويل الأرض إلى مراع لمقاومة تأثيرات الركود ولتخفيض الكلفة (ص 108). لكن التحولين (إيجار الأرض وتحويل الأرض الزراعية إلى مراعٍ) يكمل واحدهما الآخر.

قاد التوسع في تربية الأغنام إلى انتشار حركة التسييج في إنجلترا وإسبانيا. والغريب أن ذلك لم يكن مطلب كبار الملاكين بقدر ما كان مطلب صغار الملاكين (ص 109). وكان التجديد الاقتصادي في القرن السادس عشر هو ما أتاح ذلك. وقد انتشرت الصناعات الحرفية في إطار التسييج أو التسوير. لكن الإجراءات المتخذة في إسبانيا أدت إلى طرد الفلاحين وتصديرهم عوض استخدامهم في العمل الصناعي (ص 110).

ومع التطور الذي قاد إلى توافر الأيدي العاملة في أوروبا الشمالية الغربية انتشر التعاقد الحر، في حين أدى نقص الأيدي العاملة في أوروبا الشرقية إلى ازدياد فرض العمل القسري. والعامل الديمغرافي هو الأمر الأساسي أكثر من تقسيم الأرض إلى زراعية ورعوية.

وفيما يخص انتشار الريع النقدي، يجب التذكير أن هذا الأمر بدأ في نهاية

القرون الوسطى. لقد كان بإمكان أسياد الأرض استيفاء الريع إما عن طريق العمل القسري أو عيناً أو نقداً. وكان بالإمكان الانتقال من واحدة إلى أخرى حسب مصلحة الملاكين الكبار (ص 112). سارت فرنسا وإنجلترا على المسار نفسه في نهاية القرون الوسطى المتأخرة. وفي كل من البلدين جرى إعتاق الأقنان، وانتشر الريع النقدي والعمل المأجور. وفي حين استمرت إنجلترا في سلوك هذا المسار، اتجهت جنوب فرنسا إلى تغليب المشاركة، وتوقف المسار في فرنسا الشمالية. أما أوروبا الشرقية فقد شهدت بروز القنانة الثانية (ص 115).

كانت فرنسا تفتقر إلى نظام قضائي مركزي، فاستطاع أسياد الأرض التلاعب بالوثائق لحل مشاكل الملكية التي يعتورها الغموض، مما جعلهم قادرين على تأكيد ملكيتهم مرة أخرى. أما النظام القضائي في إنجلترا فقد كان ذا مرونة أكثر بالنسبة لأسياد الأرض، فاستمرت المشاركة النقدية، والعمل المأجور في التوسع مما سمح ببقاء الملكيات الكبرى الرعوية جنباً إلى جنب مع الفلاحين الأحرار الذي يتوقون إلى حيازة ألقاب النبالة بمقدار ما تزداد ثروتهم. وكان طغيان الملكية في فرنسا عاملاً في إجبار طبقة النبلاء على الحفاظ على أنظمة أكثر «فيودالية» وأقل اقتصادية، مما جعل فرنسا تتأخر عن إنجلترا (ص 115).

بصورة إجمالية، كانت أوروبا الشمالية مستمرةً في تقسيم الأرض بين زراعية ورعوية. وما كان ذلك ممكناً لولا توسع آلية السوق التي خلقت مجالاً أكبر للمنتجات الرعوية في المركز، ولولا وجود مناطق طرفية في الاقتصاد العالمي لما كان هناك توافر في الحبوب الغذائية للمركز. وكانت المناطق شبه الطرفية تبتعد عن الصناعة التي بقيت حكراً على المركز. بدوره، أدى التخصص الزراعي في المركز إلى إرساء طابع نقدي لعلاقات العمل الريفي من أجل إبعاد فائض العمال الريفيين. فصار العمل المأجور والريع النقدي وسيلتين لضبط العمل. نشأت في هذا الإطار طبقة جديدة من الفلاحين الأحرار الذين ازدادت قوتهم بفضل إنتاجهم الزراعي وعلاقتهم بالصناعات اليدوية. ولما كانت أعداد السكان تتزايد، استفاد الفلاحون الأحرار وازدادت مداخيلهم، وذلك على حساب عمالهم وأسيادهم. اقتطعوا الأرض بالتسييج بحجة الحاجة

إلى توفير الغذاء لبلادهم، واستعادوا استئجار عمالها بأجور متدنية؛ كما استطاعوا حيازة المزيد من الأراضي بريوعٍ ثابتة من أسياد الأرض، وصاروا قوةً اقتصادية لا يستهان بها (ص 116).

تزايد الضغط السكاني مما أدى إلى الهجرة إلى المدن في أوروبا الشمالية الغربية، وازداد التشرد؛ في حين كان بإمكان الفائض السكاني في أوروبا الشرقية الانتقال إلى مناطق التخوم الجديدة للعمل فيها (ص 117).

يصعب الجواب بوضوح على السؤال فيما إذا كان التجار ـ الملاكون للأرض أرستقراطيين أم بورجوازيين.

كانت تقنيات التجارة في القرن السادس عشر، من أوجه كثيرة، امتداداً للأساليب التي اتبعتها المدن حيال المجال الريفي المحيط بها منذ العصور الوسطى المتأخرة. وكانت الإشكالية الأساسية التي تواجهها كل مدينة هي كيف تتحكم بالسوق الخاصة بها، عن طريق تخفيض كلفة المواد التي تشتريها وإبعاد التجار الغرباء (ص 119). سمى البعض ذلك «استعماراً مدينياً». لكنّ الأرباح من هذه التجارة، رغم أهميتها، كانت قليلةً بالقياس مع التجارة طويلة المدى، حيث كانت تبلغ 200 إلى 300٪ في بداية التوسع الاستعماري (ص 120). وكان من جملة تطورات تكنولوجيا الأعمال التجارية، التي حدثت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر، المصارف والحولات أو السفاتج والسمسرة وفروع الشركات التجارية. لكن هذه التطورات لم تكن تسمح لمن ليس لديه رأسمال بالدخول في دنيا الأعمال؛ في حين أن الذين كانت لديهم الإمكانيات ما كانوا يسعون لتغيير الحال (ص 121). وانتشرت وسيلة بيع السَّلَم بمعنى شراء السلع قبل إنتاجها، ودفع ثمنها مسبقاً، لمنع عرضها في سوق المنافسة المفتوحة (ص 122).

أتاح هذا النظام تجاوز التجار المحليين وتحطيمهم في أوروبا الشرقية وفي أوروبا الجنوبية. وكما كان التجار الدوليون في الاقتصاد العالمي ينتمون إلى بلدان معينة، كان الصناعيون أيضاً كذلك. وفي إطار النظام الرأسمالي للاقتصاد العالمي

صار ممكناً ظهور أعمال صناعية منظمة، بعد أن كان الإنتاج الصناعي في القرون الوسطى موجوداً بشكل متفرق، صغير المدى، ومخصص معظمه للمواد الترفية (ص 122).

إن المناطق التي شهدت تخصصاً زراعياً هي أيضاً التي شهدت دفعاً صناعياً، وذلك في أوقات التوسع كما في أوقات الانكماش (ص 123). ولم تكن المراكز القديمة المتقدمة التي تسيطر على التجارة الدولية هي مراكز التجديد والمغامرة؛ وعلينا الحذر في استخدام المصطلحات، لأن تعبيري بورجوازي وفيودالي لا يعنيان بالضرورة وصف «تجاري» للأول وملاكي أرض للثاني (ص 124). فهناك بعض التجار وملاكي الأرض الذين كانوا يستفدون من الحفاظ على علاقات إنتاجية تسمى «فيودالية»، كما أن هناك تجاراً وملاكي أرض آخرين كانوا يستفيدون من صعود أشكال جديدة من الإنتاج الصناعي الذي يستخدم عملاً تعاقدياً (ص 124). وما يسترعي الانتباه هو التحول في صناعة المنسوجات من مراكزها القديمة في شمال إيطاليا وجنوب فرنسا واللورين وفراتش كولتي والأراضي المنخفضة الإسبانية إلى إنجلترا وشمال النذرلند اللتين كانتا بدائيتين في بداية القرن السادس عشر (ص 125).

لا يمكن فهم تقسيم العمل إلا في إطار النظام العالمي ككل. إن ظهور القطاع الصناعي أمر هام، لكنه ما كان ممكناً لولا تحول النشاط الزراعي من أشكال فيودالية إلى أشكال رأسمالية. والأشكال الرأسمالية لم تكن جميعها مؤسسة على «العمل الحر»، بل كان ذلك في المركز فقط. ووجود أسياد الأرض والعمل غير الحر في الأطراف كان أيضاً أمراً رأسمالياً (ص 126). إن علاقات الإنتاج التي تحدد نظاماً ما هي علاقات الإنتاج في مجمل النظام؛ والنظام في ذلك الزمن كان الاقتصاد العالمي الأوروبي. والعمل الحر هو صفة محدودة للرأسمالية، لكن لا العمل الحر في كل الوحدات الإنتاجية. إن شكل التحكم بالعمل المستخدم في الشغل الماهر في بلدان المركز هو العمل الحر، وهو العمل القسري في مناطق الأطراف. والتركيب من الاثنين معاً هو جوهر الرأسمالية. وعندما يكون العمل الحر منتشراً في كل مكان تكون

هناك اشتراكية. لا يمكن للرأسمالية أن تزدهر في إطار إمبراطورية عالمية. إن الامتيازات التي حاز عليها التجار في إطار الاقتصاد العالمي كانت أسهل منالاً، من الناحية السياسية، مما في إطار دولة واحدة يتعرض حكامها لضغوطات ومصالح متعددة ومتداخلة. لهذا فإن سر الرأسمالية هو إحداث تقسيم العمل في إطار اقتصاد عالمي لا يشكل إمبراطورية، ولا ينحصر في إطار دولة قومية واحدة. فالتجارة الدولية في القرن العشرين في الدول المتخلفة أقل كلفة وأسهل من التجارة الداخلية. والتخصص على صعيد البلدان أسهل بكثير، وحدث في وقت أبكر من التخصص على صعيد المناطق ضمن الدولة الواحدة.

هناك أربع ميزات أساسية للقرن السادس عشر: **أولاً**، التوسع في الأمريكتين وتدفق الذهب والفضة بكميات أتاحت لأوروبا أن تعيش وأن تُثَمِّر بما يتجاوز إمكانياتها الذاتية؛ **ثانياً**، زيادة المدخرات بواسطة ثورة الأسعار وتراجع الأجور بالنسبة لها؛ **ثالثاً**، تحول العمل الريفي إلى قسري لإنتاج محاصيل نقدية في الأطراف، وإلى عمل فلاحين أحرار في المركز، وبروز مرحلة رأسمالية بشكل اقتصاد عالمي؛ **رابعاً**، عدم الوضوح في الجواب على السؤال: من يسيطر على من؟ فالمركز هيمن على الأطراف، لكن المركز كان كبيراً؛ فهل كان تجار جنوا ومصارفها يستخدمون إسبانيا، أم أن إسبانيا كانت تستوعب أجزاء من إيطاليا؟ وهل هيمنت فلورنسا على ليون، أو فرنسا على لومبارديا، أو كليهما؟ وما هي العلاقة بين انتورب وإنجلترا؟ ومن الملاحظ أن بعض هذه الوحدات دول ـ مدن تجارية وبعضها دول قومية كبيرة.

الملكية المطلقة والدولتية

تزامن صعود الملكية المطلقة في أوروبا الغربية مع ظهور الاقتصاد العالمي الأوروبي، فهل كان الصعود سبباً أم نتيجة؟ يمكن أن تساق حجج عديدة حول دور الدولة في النظام الرأسمالي: إحداها تتعلق بالمجال الجغرافي، والثانية بالأثر الاقتصادي، والثالثة بالمضمون الطبقي؛ لكن هناك إجماعاً على أنه منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر لعبت الدولة دوراً اقتصادياً مركزياً في

الاقتصاد العالمي الأوروبي (ص 133).

إن نشوء دول قوية في المركز الأوروبي كان أمراً جوهرياً في تطور الرأسمالية الحديثة. وقد جرت الإشارة فيما سبق إلى أزمة القرنين الرابع عشر والخامس عشر التي ساهمت في النمو الثابت لبيروقراطية الدولة، وفي تطور التقنيات العسكرية التي ألغت الحاجة إلى الفرسان ووضعت بتصرف الدولة أعداداً كبيرة من المشاة (ص 134). أعطى القرن الخامس عشر زخماً للقوى التي أرست قواعد الانتظام على حساب «أزمة الفيودالية». جاء الاعتماد على البيروقراطية عندما لم يعد بإمكان الحكام السياسيين الاعتماد على مواردهم الخاصة (أراضي الملك) ولا على ولاء الآخرين (ص 135). وقد استخدموا آلية الدولة لتقوية حكمهم بواسطة أربعة أساليب: البيروقراطية، واحتكار القوة، وتوليد الشرعية، والمجانسة بين السكان الخاضعين (ص 136). إن البيروقراطية في القرن السادس عشر كانت ما تزال صغيرة الحجم نسبياً، لكنها كانت كبيرة الحجم بالنسبة للقرون الوسطى. وقد استطاع الملك تجنيد البيروقراطية عن طريق شرائها، وجعل أعضائها معتمدين عليه، وجاء بهم من أصول متواضعة وسمح لهم بفساد الوظيفة (ص 137). ومع نمو البيروقراطية تزايدت ديون الدولة؛ وهذا الأمر لم يكن معروفاً في العالم القديم، كما أنه كان غير ممكن في القرون الوسطى. وكان معنى ذلك عجز موازنات الدولة. كان الملك بحاجة للمال كي يبني البيروقراطية، وكانت لديه، بدوره، آلية الدولة كي يحصل على المال اللازم بواسطة الضرائب والديون. تدريجياً صارت الدولة ذات مصالح اقتصادية مستقلة، كما صارت طرفاً اقتصادياً (ص 138).

وكانت نفقات الجيش الدائم أهم مصروفات الدولة. وجرى تطويع الجيش عن طريق الشراء مرة أخرى؛ والجنود المرتزقة هم الوجه الآخر للبيروقراطية الفاسدة. قاد النمو السكاني إلى بروز ظاهرة التشرد وتكاثر البروليتاريا الرثة، فكان ممكناً تجنيد بعضهم واستخدام هؤلاء في قمع الآخرين (ص 139). ولم تستخدم الدولة المرتزقة مباشرة بل عبر وسطاء؛ وكان للمرتزقة دور في قمع ثورات القرن السادس عشر (ص 140). وكان تجار الأطعمة يتبعون

الجيش في تحركاته، وكانوا في نفس الوقت وسطاء بيع الغنائم. وكانت الجيوش تتكفل هي بنفقاتها، إلى حد ما. وكان تمويلها يتم عبر الضرائب التي تثقل كاهل سكان الأرياف بشكل خاص؛ وكان هؤلاء يثورون أحياناً عندما يتجاوز الأمر قدرتهم على التحمل. وكان الالتحاق بالعصابات شكلاً من أشكال العصيان. والعصابات أسهل أشكال العصيان (ص 141). وكانت العصابات تعبيراً عن خروج الريف على المدينة. وكان الفلاحون الأحرار ضد عودة الفيودالية. وقد شارك بعض النبلاء، الذين أفلستهم التغيرات الاقتصادية، في أعمال العصيان (ص 142).

يصعب العصيان حين يكون الملك قوياً، ويكون أكثر نجاحاً وتحقيقاً للربح حين يكون الحكام ضعافاً. ولم تكن العصابات هروباً إلى المقاومة التقليدية بمقدار ما كانت نوعاً من المطالبة بدولة قوية. تكون الأنظمة السياسية أكثر استقراراً عندما تحقق شرعية ولو جزئية. ومن المشكوك فيه أن توجد على مدى التاريخ البشري حكومات كثيرة تعتبر شرعية في أعين الأكثرية إذا كانت هذه تخضع للاستغلال والاضطهاد وسوء معاملة حكوماتها (ص 143). لا تتعلق الشرعية بالجماهير وحدها بل بالكوادر؛ وتحقق الاستقرار عندما تستطيع أقلية صغيرة من الإدارة المركزية لجهاز الدولة إقناع أجهزة الدولة العريضة، مركزياً وفي الأقاليم، بأنها، أي الدولة، تستجيب لرغباتهم ومصالحهم وما أجمعوا عليه من قيم. وقد استخدم الملوك أيضاً مبدأ «الحق الإلهي للملوك» لدعم الملكية المطلقة. والسلطة المطلقة لا تعني أنها غير محدودة. إذ تقيدها الشريعة الإلهية والقانون الطبيعي، بل هي سلطة لا تخضع لإشراف من خارجها. ومن نواحي عديدة كانت سلطة الملك أقل بكثير من سلطة المدراء التنفيذيين executives في الديمقراطيات الليبرالية في القرن العشرين (ص 144).

إن الحكم المطلق شرط تاريخي مسبق للقومية، وهو في آن معاً تأكيد لديمومة الدولة. والحكم مطلق أيديولوجيا أقلية حاكمة (نخبة) في حين أن القومية أيديولوجيا جماهيرية (ص 145). وفي البداية كانت الدولتية ضد القومية لأن حدود المشاعر القومية كانت أضيق من حدود الدولة (فكانت الدولة الواحدة تحوي عدة قوميات أو إثنيات) (ص 146).

إن تعبير الحكم المطلق تسمية خاطئة، ومن الأفضل إطلاق تسمية الدولتية على هذه الأيديولوجيا. إن آلية أساسية تشير إلى النجاح الكبير في بناء السلطة المركزية هي درجة تحويل الجماهير، بطريقة أو بأخرى، ليصيروا جماعة ثقافة متجانسة؛ وهذا الأمر يتعلق بالجماهير بدرجة أقل من الكوادر العريضة التي تشمل الملك والبيروقراطية ورجال البلاط وأسياد الأرض الكبار والصغار والتجار. وفي القرن السادس عشر، حين كانت دول المركز تتجه نحو درجة أعلى من التجانس، كانت الأطراف تسير في الاتجاه المعاكس.

وبمقدار ما استطاعت حكومات المركز بناء دول قوية، كانت تلجأ إلى طرد اليهود (إنجلترا في 1290، فرنسا في أواخر القرن الرابع عشر، إسبانيا في 1492) (ص 147). وتراجع وضع اليهود القانوني والاقتصادي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وحدث عدم توازن مع حلول القرن السادس عشر إذ تضاءلت أعدادهم في أوروبا الغربية وتزايدت في الأطراف وشبه الأطراف (ص 148).

كانت غالبية التجار في البلدان الكاثوليكية من البروتستانت. وقد تداخلت في القرنين السادس عشر والسابع عشر أيديولوجيا الإصلاح الديني والإصلاح المضاد مع إشكاليات بناء الدولة القوية وصعود النظام الرأسمالي (ص 151). وليس صدفة أن البلدان التي أعيد تأكيد وضعها كبلدان زراعية بقيت كاثوليكية (الإصلاح المضاد) بينما تحولت البلدان التي كانت تنمو الصناعة فيها إلى البروتستانتية (الإصلاح). لكنه حتى في البلدان الكاثوليكية التي نمت فيها الصناعات، نشأت تيارات قوية ضد الإكليروس. إن عدم كون هذا الأمر صدفة لا يعود إلى اعتبار ڤيبر Weber محقاً في تفكيره بأن الأخلاق البروتستانتية هي التي تتناسب مع الرأسمالية أكثر من الأيديولوجيا الكاثوليكية. لا شك أنه يمكن للمرء أن يضع حجاجاً لهذه النظرية، لكنه يمكن أن يصطنع حجاجاً مماثلاً للنظرية المعاكسة، بما لا يقل إقناعاً. وليس هناك سبب يمنع إصدار كتاب بعنوان «الأخلاق الكاثوليكية وصعود الرأسمالية»؛ ومن الممكن اعتبار الكالفينية ذات عناصر منافية للرأسمالية. والأصح هو التالي: إن تعاقب تطورات تاريخية (عشوائية) على صعيد الوعي هو الذي أدى إلى أن تصبح

البروتستانتية متماهية (ص 153)، لدرجة كبيرة في مرحلة الإصلاح الديني مع القوى المناسبة لتوسع الرأسمالية التجارية في إطار الدول القومية القوية ومع البلدان التي كانت فيها هذه القوى هي المهيمنة. وعندما خسرت هذه القوى مواقعها في بولندا أو إسبانيا أو إيطاليا أو هنغاريا، تراجعت البروتستانتية أيضاً، وكان تراجعها سريعاً (ص 153).

كان الإصلاح المضاد رمزاً لتراجع اجتماعي ولم يكن سبباً له كما يعتقد البروتستانتيون؛ وكان الإصلاح المضاد موجهاً لا ضد البروتستانتية وحدها، بل ضد مختلف أنواع الإنسانوية التي ترتبط بالنهضة. ولأن الكنيسة كمؤسسة متعددة الأمم transnational كانت تواجه خطر صعود نظام اقتصادي عابر للقوميات transnational أيضاً، وجد التعبير عنه في أجهزة الدول القومية لبعض دول المركز، وهذا تطور اعتبر مهدداً لوجود الكنيسة في هذه الدول، فإنها، أي الكنيسة، رمت بكل ثقلها في معارضة الحداثة. والغريب هو أن نجاحها في دول الأطراف هو الذي جعل نجاح الاقتصاد العالمي الأوروبي أمراً أكيداً (ص 156). هناك علاقة بين الملكية المطلقة والأرستقراطية من جهة والبورجوازية من جهة أخرى، فهل كانت الملكية غير قوة مركزة لمواجهة أزمة الفيودالية الحتمية؟ أو هل كانت الملكية تفعل ما تريده الأرستقراطية (ص 157)؟ أم أنها كانت متحالفة مع البورجوازية، إلى جانب كونها مستقلة، حسب الرأي الكلاسيكي (ص 158)؟ والأصح أن هناك وجهاً آخر لهذه المسألة، وهي أن البورجوازية كانت تتحول باستمرار باتجاه تملك الأرض وحيازة ألقاب النبالة بحيث صار صعباً التمييز ورسم الخط الفاصل (ص 160). لم يكن نظام أسياد الأرض يتحطم، بل كان يتخذ حيوية جديدة (ص 161).

إرتكز النظام العالمي على دعامتين: **أولاهما** الانقسام إلى مركز وأطراف وشبه أطراف، لكل منها دور اقتصادي وبنى طبقية تستخدم أساليب مختلفة للتحكم بالعمل؛ **وثانيتهما**، حدوث العمل السياسي في إطار الدول، وهذه تختلف حسب دورها في ذلك النظام، ودول المركز هي أكثر مركزية.

من إشبيلية إلى أمستردام

كان الاقتصاد العالمي الأوروبي في ولادته غنيمة كبرى، ومن المفهوم أن يكون هناك سعي للسيطرة على هذه الغنيمة. فقد حاولت النمسا في ظل شارل الخامس فعل ذلك بابتلاع أوروبا بكاملها، لكنها فشلت. وأصابت النتيجة نفسها محاولات إسبانيا وحلفائها من الدول ـ المدينية. لقد فشلت هاتان الإمبراطوريتان في استيعاب أوروبا في القرن السادس عشر رغم أن الهيمنة الإمبراطورية كانت هي الطريقة الكلاسيكية.

ليست إسبانيا هي التي قادت توسع أوروبا منذ القرن الخامس عشر بل البرتغال، كما سبقت الإشارة. فقد اعتمدت إسبانيا على سياسة الفتح وطردت المسلمين واليهود وصولاً إلى سقوط غرناطة، كما اعتمدت على الفيودالية؛ وكان ذلك مصدر ضعفها (ص 166). وكانت الأمبريالية الإسبانية أعلى مراحل الفيودالية (ص 167).

تراجع إنتاج الذهب فجأة في إفريقيا السوداء (بلاد السودان) وتراجع دور إفريقيا الشمالية، وترك ذلك أثراً سلبياً على مالية الدولة الإسبانية في منتصف القرن الخامس عشر (ص 168). ولم يكن الحظ هو ما جعل إسبانيا تكتشف أميركا. فقد كانت هي الدولة المؤهلة أكثر من غيرها في إطار تلك الفترة لا للاستفادة من الفرص المتاحة وحسب بل ولخلق تلك الفرص. وكان كولومبوس قد فشل في البرتغال بسبب تقدم البرتغال في إفريقيا وتفوق موقعها الجغرافي. وما كان باستطاعة فرنسا وإنجلترا أن تصبحا في عداد بلدان الاكتشافات الجغرافية قبل القرن السابع عشر، ولم تحققا نجاحات تذكر قبل القرن الثامن عشر (ص 169).

كانت مواد التجارة الأساسية في تجارة عبر الأطلسي هي المعدن الثمين، الذهب والفضة. وتزامن النمو السريع للتجارة مع توسع سياسي هائل في أوروبا؛ فعندما توج شارل الخامس امبراطوراً رومانياً مقدساً في عام 1519 كانت إمبراطوريته تشمل إسبانيا بما فيها أراغون وهولندا، ومعظم ألمانيا، والنمسا، وبوهيميا،

وهنغاريا، وكومتي، وميلان، والممتلكات الإسبانية في المتوسط وهي نابولي وصقلية وسردينيا وجزر البليار، وكانت هذه الإمبراطورية توازي الإمبراطورية العثمانية حجماً في عهد سليمان القانوني (ص 170). وكانت فرنسا (التي لم ينتخب ملكها إمبراطوراً) تقع في وسط هذه الإمبراطورية وتخوض حروباً متواصلة معها، مما أدى إلى استنزاف الاثنتين بحلول العام 1557.

وكانت مدن إيطاليا هي الأكثر تقدماً ونشاطاً في أوروبا في أواخر القرون الوسطى (ص 171) وكان الصراع حول إيطاليا في النصف الأول من القرن السادس عشر بين الإمبرياليتين الفرنسية والإسبانية محور التاريخ الدولي. ولم يكن الأمر مختلفاً على الجهة الأخرى من الألب في المدن التجارية في جنوب ألمانيا؛ فقد كانت هذه المدن هي الأكثر تقدماً في هذه المنطقة (ص 173). وكان تجارها هم الذين اشتروا التاج لشارل الخامس، ويعرف عصره باسمهم فوغر Fugger (ص 174). ولم تكن انتوارب قليلة الأهمية إذ تحولت من كونها سوقاً محلية في القرن الرابع عشر إلى سوق دولية في القرن السادس عشر. والأهم من ذلك أنها تحولت إلى سوق مالية (ص 175). وكانت انتوارب وامبراطورية شارل الخامس وتجار الفوغر جزءًا من شبكة تسليف مصرفي مؤسسة على التبادل والربح (ص 176).

كان فشل «الأمة» الألمانية في التحقق يعود إلى أسباب عديدة، أحدها حسب قول نابليون أن شارل الخامس لم ينجح في وضع نفسه على رأس البروتستانتية الألمانية (ص 177). إن ألمانيا القرن السادس عشر هي مثال ساطع على الطابع الانقسامي للمشاعر القومية إذ سبقت هذه المشاعر الوحدة الإدارية بدل أن تلحق بها. وكان الاضطراب الاجتماعي في ألمانيا مشكلة واحدة واجهها شارل الخامس، ولم تكن هي أهم المشاكل؛ فهي لا تكفي وحدها لتفسير انهيار الإمبراطورية. فهناك أسئلة عديدة حول تحطم الإمبراطورية، وحول ضمورها لتقتصر على إسبانيا والممتلكات الأميركية الإسبانية، وحول فقدان إسبانيا لمكانتها المتميزة وتحولها إلى بلد شبه طرفي في أوروبا (ص 178). يطرح هذا الأمر أمامنا، مرة أخرى، تفوق الاقتصاد العالمي كنظام على الإمبراطورية العالمية (ص 179).

فهناك ضعف بنيوي في الإمبراطورية يعود إلى ضيق قاعدتها الضريبية؛ ذلك أنه في حين كانت قشتالة وقطاعات إسبانيا الأخرى تحميان الإمبراطورية وتمولاتها، كانت المناطق الأخرى تتفرج. في عام 1556 تنازل شارل الخامس واعتلى ابنه فيليب الثاني العرش وانضمت هولندا إلى إمبراطوريته؛ لكن أراضي الإمبراطورية في أوروبا الشرقية صارت دولة منفصلة. وفي عام 1557 أعلن فيليب الإفلاس وانتقل إلى الإقامة في إسبانيا مما حول مركز الثقل إليها. فأعلن سكان هولندا ثورة استمرت ثمانين عاماً وانتهت بانقسام المملكة بين شمالٍ بروتستانتي مستقل (الأقاليم المتحدة) وجنوب كاثوليكي إسباني (بلجيكا الحالية تقريباً).

إن مأزق الدول الأوروبية في مطلع القرن السادس عشر لا يتمثل في بلد كما في فرنسا التي خرجت من القرون الوسطى المتأخرة كأقوى دول أوروبا تقريباً. لكنها تختلف عن إنجلترا في أن علاقات الأرض tenure في القرن السادس عشر لم تكن تسمح باستيعاب الملاكين الجدد بما يستجيب للحاجات التي بدأت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر. فقد كان النظام على قدر كبير من التصلب مما أعطى النبلاء قوة قادت إلى بنية اقتصادية أقل قدرة على الحركة والمناورة في الاقتصاد العالمي الجديد (ص 181). والنتائج المترتبة على فقدان الاندماج بين النبلاء والتجار ـ الجنتلمان عديدة. فعلى الرغم من قوة البيروقراطية في فرنسا في بداية القرن السادس عشر، إلا أن فرنسا كان لديها توجه «اقتصادي» أقل مما في إنجلترا. ورغم قدرة ليون على المنافسة وكون شامبانيا كذلك مركزاً للتجارة الدولية في السابق، في العصور الوسطى المبكرة، إلا أنها لم تستطع أن تلعب الدور الذي كان لانتوارب (ص 182). إذ بقيت ليون مخزناً مالياً للدولة. وعلى الرغم من الجهود التي بذلتها فرنسا، إلا أنها اضطرت إلى إعلان الإفلاس أيضاً في 1557، بعد آل هابسبورغ (ص 181). ولم يكن محاولة تكيف، بل كان انهياراً لعالم بكامله. والذي انهار لم يكن بنية دولة معينة وحسب، بل انهار نظام عالمي. فقد كان عام 1557 مَعْلَماً سجل هزيمة الإمبراطوريات السياسية تحت وطأة التقدم التقني وصعود القوى الرأسمالية؛ فقد أدى التطور إلى جعل الإمبراطوريات السياسية غير قادرة على تأدية الدور المناسب على المسرح

الاقتصادي الذي شهد تغيرات عديدة في المئة عام السابقة. وكان عام 1557 بداية توازن قوى أوروبي لدول تسعى من أجل أن تصبح أمماً (دولاً قومية) وتساهم في الاقتصاد العالمي المزدهر (ص 184). وهناك أسباب بنيوية جعلت النظام الإمبراطوري غير ملائم، وغير مجد، في وجه الاندفاعات الاقتصادية في القرن السادس عشر. من هذه الأسباب، تدني الإنتاجية وضعف الإطار البيروقراطي حيال التطور الاقتصادي المؤسس على مؤسسات أعمال enterprises متوسطة الحجم وواسعة الانتشار. وقد تعاطى شارل الخامس مع المدن ـ الدول كمصدر تمويل لمشاريعه التوسعية، وكان ذلك بمثابة عنق زجاجة. وأدى توسع إسبانيا إلى تزايد المتطلبات المالية وإلى إضعافها كدولة. كما أدى قمع العمال المهرة في الفلاندرز إلى هجرتهم إلى هولندا وإلى تحولهم إلى اعتناق الكالفينية وتقويتها (ص 185).

أدت هذه السياسة في ألمانيا الجنوبية إلى إفلاس أسرة الفوغر، وجزء كبير من المصارف، وإلى تنافس عشوائي بينهم وبين حلفائهم التجاريين في شمال إيطاليا. وكان الاختمار الثوري للبروتستانتية وانتشارها ردة فعل ضد الإمبراطورية. وكانت رد فعل ذا طابع قومي. ونتج عن ذلك انقسام ألمانيا إلى شمال بروتستانتي (فقير وطرفي) وإلى جنوب كاثوليكي أغنى (ص 186).

وفي أميركا كانت إسبانيا تعاني نقصاً في رجال الإدارة فلجأت إلى أداة امبراطورية هي الاستعانة بالزعماء المحليين الذين استخدمتهم لجمع الضرائب (ص 187). ومنعت الهنود الأميركيين من تربية الماشية من أجل استرضاء المستوطنين وكسب ولائهم. وفي أميركا الوسطى انقشرت تربية الماشية على حساب زراعة المواد الغذائية، فكانت «الغنم تأكل الرجال» كما في أنجلترا. وكانت المكسيك مركزاً بالنسبة إلى بيرو الطرفية (ص 188)، إذ كانت وسيطاً تجارياً بين بيرو ومانيلا (بعد دخول الفيليبين الإطار الإسباني). وساهم التوسع الزائد في النصف الأول من القرن السادس عشر مع التراجع في نصفه الثاني في ازدياد الهجرة الإسبانية إلى أميركا؛ وأدى ذلك إلى انتشار الأسيندا. لكن الأسيندا تنتج للسوق المحلية، بخلاف الأشجار... التي

تنتج للسوق العالمية (ص 190). وكان من أسباب انهيار إسبانيا عدم القدرة على إنشاء بنية دولة تجعل طبقاتها العليا قادرةً على الاستفادة من نشوء الاقتصاد العالمي الأوروبي، رغم موقع إسبانيا المركزي في هذا الاقتصاد في القرن السادس عشر (ص 191). والسؤال هنا هو لماذا انصرفت بورجوازية الامبراطورية الأكثر أهمية في أوروبا عن التنمية فيما وراء البحار وإلى زراعة القمح بدلاً من بناء قاعدة اقتصادية (ص 192)؟. فقد اعتمدت إسبانيا على مصرفيين أجانب (الجنويين) بعد طرد اليهود، وعلى تجار إنجليز مما دفع البعض إلى الاعتقاد أن جذور الامبراطورية البريطانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر تكمن في التجارة الإسبانية. فإسبانيا لم تعتمد سياسة حمائية، ولم تكن ميركنتيلية بل تبادلية (ص 193). وكان طرد التجار الغرباء وغير الكاثوليك ذا أثر مدمر على اقتصاد إسبانيا. فقد أدى طرد التجار المسلمين الأندلسيين (الموريسك) إلى تمزيق البنية الاجتماعية الداخلية، وانقلب دور الاقتصاد الإسباني (ص 194)، واشتدت المصاعب وتفاقم الخلل مما أدى إلى مزيد من التفتيش عن عدوٍّ وهميٍّ لتحميله المسؤولية، وإلى مزيد من الطرد. وتزايدت ديون الدولة، ولم تعد قادرة على سد العجز، فلجأت إلى إنكار الديون في الأعوام 1557 و1575 و1596 و1607 و1627 و1647، فسدّت في وجهها أبواب الحصول على مزيد من الديون التي كانت تحتاجها للاستمرار في حروبها. وكانت نتيجة سياسة شارل الخامس هي الوقوع تحت هيمنة المصرفيين الأجانب (ص 195). وتكاثر العصاة والعصابات، وتناقص السكان بسبب الهجرة إلى أميركا وبسبب الحروب والأوبئة والمجاعات. السبب في ذلك لم يكن الافتقار إلى روحية رجال الأعمال enterpreneurial spirit بل هو الافتقار إلى بنية الدولة المناسبة. وأدى انهيار إسبانيا إلى انهيار مماثل في إيطاليا الشمالية وألمانيا الجنوبية وانتوارب وكراكاو والبرتغال. هذه البلدان التي كانت جميعها، ما عدا البرتغال، دولاً ـ مدناً ما استطاعت تحمل نتائج إعادة تشكيل النظام العالمي في النصف الثاني من القرن السادس عشر (ص 196).

تكوّن النظام الجديد، منذ ذلك الحين، وتشكّل من دول ـ مراكز متشابكة

المصالح الاقتصادية والعسكرية ومتنافسة على استغلال مناطق الأطراف وعلى إضعاف دولها. واستفادت دول المركز من تجربة امبراطوريتي الهابسبورغ والفالوا، وفرضت قيوداً على الواردات، وسعت كي يكون الميزان التجاري لصالحها. وشاع هذا المفهوم وتعاظم دور الدولة وازدادت حصتها من الدخل الوطني العام؛ وصارت الدولة في نهاية القرن السادس عشر مصدراً للتمويل. وفي الداخل ازداد التعصب الأعمى، وكان الصراع داخل الدول أشد مما فيما بينها. إن تحول الدولة هذا إلى الداخل هو ما يسمى دولتية statism وهو مرتبط بالتطور الاقتصادي (ص 197).

نقلت تحولات النصف الثاني من القرن مركز الثقل الاقتصادي من وسط أوروبا إلى شواطىء الأطلسي (ص 198). والتقطت أمستردام زمام القيادة من امبراطورية الهابسبورغ لتساهم في ولادة اقتصاد عالمي سيكون لفرنسا وإنجلترا فيه الدور المركزي في المستقبل (ص 199).

إن المركزية الاقتصادية هي أيضاً مسألة تخصص في مهارات جديدة لإدارة العمليات الاقتصادية والمالية للمركز (ص 200). وكان نجاح أمستردام أمراً مهماً اقتصادياً وسياسياً، وقد حدث هذا التطور في الأراضي المنخفضة دون غيرها (ص 201) لأن المعارضة فيها كانت ذات طابع قومي (ص 203) ولأن فيها عنصراً دينياً كالفينياً (ص 205). وليست المسألة أن البروتستانتية هي وحدها التي تنسجم مع التغييرات الاجتماعية، أو مع القومية والرأسمالية، بل المسألة هي أن الدين في القرن السادس عشر هو وصف للقومية أو تعبير عنها (ص 207).

يخدم الدين في تقوية اللحمة القومية لكنه يخبرنا القليل عن المضامين الاجتماعية للتحولات البنيوية. فإذا كان النبلاء يتخوفون من الانضمام النهائي إلى التيارات القومية نتيجة تخوفهم من التيارات الدفينة التي تحرك التغيرات الاجتماعية، فإن الحركات الراديكالية التي كانت تجد قاعدتها لدى البروليتاريا الرثة في المدن، كانت تحرق نفسها نتيجة انعدام الوعي القومي لديها واتجاهها للثأر من البورجوازية (ص 208). ظهرت فيدرالية حكومات المدن

تدريجياً ونزعت عنها الرداء الديمقراطي لكنها كانت متحررةً من أعباء النظام الملكي الإسباني. وكان الإصلاح البورجوازي في هولندا يسمح بالقدر الكافي من الحرية للتجار. إن قدرة هولندا ما كانت لتنجح لولا خروج عدد كبير من النبلاء على النظام القديم. لكن البورجوازية هي التي خرجت منتصرة (ص 209). لقد حررت ثورة الأراضي المنخفضة قوى كان لها الفضل في الحفاظ على استمرارية الاقتصاد العالمي وإعطائه زخماً لبعض من الوقت إلى حين يستطيع الإنجليز (والفرنسيون) أخذ الخطوات اللازمة لتدعيم أواصر النظام الجديد (ص 210). إن تطور هولندا الاقتصادي وحلولها مكان تحالف الهانزا في تجارة البلطيق وفي التجارة الدولية يعود في بعض أسبابه إلى انتقال البورجوازية الفلمنكية إليها، ثم مجيء اليهود السفارديم ابتداء من العام 1597؛ وهؤلاء جميعهم جلبوا معهم خبراتهم وأموالهم (ص 211). وكان لصناعة السفن في هولندا أهمية كبرى، وهي ساهمت في أن تصير هولندا مركزاً للنقل البحري وتداول السلع وأن تصبح كذلك سوقاً مالية (ص 212).

انتعشت المدن الإيطالية في النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد ركود النصف الأول (ص 214) لكن هذا الانتعاش لم يدم بسبب هشاشة قاعدتها الزراعية والصناعية. وعادت هذه المدن إلى التراجع في القرن السابع عشر (ص 216). وربما كان ذلك بسبب المجاعات الناتجة عن تحولات مناخية فجائية قادت إلى غزارة كبيرة في المطر وإلى اشتداد البرد فانتشرت المستنقعات والملاريا (ص 217). ويضاف إلى ذلك أن تفوق هولندا يعود أيضاً إلى الروابط المفصلية التي خلقها النظام الجديد على صعيد تقنيات التسليف والاعتماد المصرفية (ص 218). وتحولت إيطاليا صناعياً، بعد أن كانت في حوالي العام 1600 أكثر مناطق أوروبا تقدماً، إلى منطقة متخلفة حوالي 1670. وكانت القاعدة التي استندت إليها المدن الإيطالية ضيقة (ص 219). ربما كان بإمكان المدن الإيطالية أن تلعب دور هولندا، لكن ما كان بإمكان الطرفين أن يلعبا الدور نفسه في وقت واحد. وما كان بإمكان إيطاليا، أيضاً، مواكبة تطور إنجلترا وفرنسا، بسبب فقدانها الوحدة السياسية (ص 220).

دول المركز القوية:
التشكيل الطبقي والتجارة الدولية

يتأرجح العالم الحديث بين القومية والعولمة، ولهذا الأمر الديمومة الأكثر إلحاحاً في تاريخ هذه الفترة. والمسألة هنا تنظيمية أكثر مما هي أيديولوجية، وتنظيمية أكثر مما هي بنيوية. والخيارات التنظيمية هي دائماً سياسية.

في النصف الثاني من القرن السادس عشر صعدت فرنسا وإنجلترا؛ ومن الضروري الآن النظر في الأسباب؛ علماً بأنه لم يحدث تغير تقني هام في هذه الفترة، بل كان التغير الأساسي هو في التوزيع الجغرافي للصناعة (ص 225)، وبمقدار ما تراجعت الصناعة في بعض البلدان، انقسمت إلى نوعين، الأول في إيطاليا الشمالية وفرنسا وسويسرا، والثاني في أوروبا الشمالية (إنجلترا وهولندا والسويد والدانمارك وسكوتلندا)؛ في الأول سادت صناعات المواد الترفية، وفي الثاني سادت صناعة المواد الثقيلة والرخيصة (ص 226).

كانت إنجلترا متأخرةً «صناعياً»، حتى العام 1547، بالنسبة للبلدان الأخرى بما فيها فرنسا. وحدث تحول في أواخر القرون الوسطى في تركيب صادرات إنجلترا والبلدان المصدَّر إليها. فهي انطلقت من مصدِّر للمواد الخام: الحبوب والصوف والمعادن والجلود بدرجة أقل؛ وتراجع تصدير هذه المواد نسبياً بحلول القرن السادس عشر، وكان تراجع تصدير الحبوب مطلقاً، وصارت الأنسجة هي الصادر الرئيسي (ص 227). وفي عام 1614 مُنِعَ تصدير الصوف، وحاولت إنجلترا إجبار إيرلندا على تصدير الصوف لا الأنسجة، وفرضت أن يكون التصدير إليها فقط، وتميزت صناعة الأنسجة في إنجلترا بطابعها الريفي وبالحاجة إلى أسواق التصدير (ص 228). وعندما صارت الأنسجة محور تجارة التصدير الإنجليزية أخرجت إيطاليا من هذه التجارة، وذلك منذ القرن الخامس عشر (ص 229).

تأسست منذ العام 1486 أخوَّة للتجار المغامرين في لندن من أجل احتكار

التجارة مع انتوارب (ص 230). وكان لإنجلترا في النصف الثاني من القرن السادس عشر ميزات سياسية أهمها الوحدة السياسية منذ زمن مبكر (ص 231)، كما أن الثورة الإدارية بين 1530 و1542 سمحت بتنسيق جهود المصالح والقوى الرأسمالية الصاعدة. فقد نشأت أساليب جديدة في الإدارة المالية، وفي مركزية الإدارة تحت إمرة وزير رئيسي، وفي عقلنة بلاط الملك؛ كل ذلك باتجاه التخصص والتنظيم البيروقراطي (ص 232). إن مرحلة تقوية أجهزة الدولة هي المرحلة الوحيدة منذ 1066 التي لم يكن فيها لإنجلترا ممتلكات فيما وراء البحار (عدا إيرلندا)؛ فقد انصبت جميع الكفاءات حول الداخل. وكان هناك سلم أهلي دون جيش متفرغ، مما قاد إلى نمو صناعي (ص 233). ولم تشهد إنجلترا حروباً دينية؛ وقد جعل قانون سُن عام 1559 من إنجلترا دولة أنجليكانية، في الوقت الذي كانت الحروب بين فرنسا وإسبانيا ترهقهما (ص 234). الخلاصة أن استقراراً داخلياً، وسلماً أهلياً، وثورة إدارية، وبيروقراطية صغيرة الحجم نسبياً، وشبكة سوق داخلية، وملكاً هو أكبر ملاكي الأرض؛ كل ذلك كان تركيباً غريباً قاد إلى بلد كثير الحكم قليل الحكومة (ص 235).

وهناك تساؤل حول التصنيف الاجتماعي للذين يسيطرون على الأرض (ص 236). فقد كان ملاكو الأرض من الأرستقراطية وذوي الشرف gentry والفلاحين الأحرار الذين يتجهون إلى أساليب جديدة في إدارة الأرض (ص 237). وصار تعبير ذوي الشرف يعني مجموعات من الرجال الذين لهم علاقة بوسائل الإنتاج وهي ملكية الأرض التي تنتج للسوق (ص 241). ومن الممكن النظر إلى الحرب الأهلية الإنجليزية على أنها عصيان ذوي الشرف gentry المرهقين بالضرائب الباهظة ضد بلاط عصر النهضة (ص 242). وإذا كان تعبير ذوي الشرف gentry يعني الرأسماليين الذين صاروا طبقة فإنّ الفلاحين الأحرار كانوا شكلاً قديماً حائزاً على مضمون جديد في القرن السادس عشر (ص 246). وقد ساهم النظام المستجد في تفاقم مشاكل إجارة الأرض (ص 250). وهناك دلائل إضافية على إفقار بعض فئات المزارعين الأحرار وزوالهم (ص 252)، وتزايد التسول والتشرد في إنجلترا وصارا مشكلة سياسية هامة في أيام الملكة إليزابيث (ص 253).

إن القرن السادس عشر الطويل (1540 ـ 1640) هو مرحلة تشكل طبقات: طبقة زراعية رأسمالية تحوي ذوي الشرف gentry في الأعلى والفلاحين الأحرار في الأسفل. وأدى دمج ملكيات الأرض إلى ازدياد مدخول هذه الطبقة وإلى بداية تشكل البروليتاريا التي كان معظم أفرادها غير متوطنين في المدن، بل كانوا مشردين وعمالاً موسميين، إضافة إلى البروليتاريا الرثة في المدن.

كانت آلية الدولة موضوعاً لاتجاهين: **أولهما** الأفراد ذوو المواقع التقليدية العليا الذين ما كانوا قادرين على التكيف، إلا جزئياً في أحسن الأحوال، مع التطورات الاقتصادية؛ **ثانيهما** العناصر الصاعدة الذين جاؤوا من خلفيات مختلفة، من حيث الموقع الاجتماعي، والذين يضغطون باتجاه جعل الحياة الاقتصادية ذات منحى تجاري كامل. ولم يكن أيٌّ منهما متأكداً من أنه هو الذي سوف يستفيد من آلية الدولة القوية، خوفاً من أن يسيطر عليها الطرف الآخر. فكانت المرحلة الانتقالية في إنجلترا متوازنة وبعيدة عن صراع القوى القارية وعن إمكانية تدخلها في إنجلترا، كما أنها لم تكن ترزح تحت وطأة الأعباء التي يتطلبها التوسع الإمبريالي (ص 256). فكانت لها الحرية في تحقيق التخصص الاقتصادي، خاصة بمساعدة المواد الأولية المستوردة من أوروبا الشرقية، وبالتحالف مع الجمهورية الهولندية التي كانت تخشى أيضاً من تدخلات القوى الكبرى الأوروبية. وكانت الدولة الإنجليزية قوية فقط إلى الحد الذي يسمح لها بدفع تدخل القوى الخارجية. وكان لديها الحل الأمثل: عزلة سياسية نسبية، إضافة إلى ميزات الاقتصاد العالمي، وتوازن في القوى الداخلية الذي دعم السلم الداخلي وقلل من أخطاء جهاز دولة قوي يهيمن على المجتمع. كان جهاز الدولة وسيطاً بين تجمع القوى المختلفة والمتناقضة ويأخذ قراراته كحصيلة لحركتها (ص 257). وقادت حاجة البلاط إلى المال إلى مزيد من التجارة والتتجير commercialization (ص 258). وقد واجهت بريطانيا أزمة القرن السابع عشر بطريقة مختلفة عن الآخرين إذ جرى التركيز على المركنتيلية بواسطة تتجير الزراعة والصناعة (ص 260). وقد تضاعف سكان بريطانيا عن طريق الزيادة الطبيعية وعن طريق الهجرة الانتقائية إليها؛ وسنت قوانين ضد الفقراء. وفي هذا الوقت بدأت إنجلترا تتجه نحو

حيازة المستعمرات وراء البحار، فاستولت أولاً على إيرلندا في 1590، ثم اتجهت إلى أميركا وجزر الهند الغربية (ص 261).

كان العقد الواقع بين 1550 و1560، حاسماً في تطور فرنسا، إذ أدّى نقص الذهب إلى البحث عن اكتشافات في أفريقيا وإلى تطوير قوتها البحرية؛ وفي نفس الوقت انفجرت الحروب الدينية التي شغلتها بقية القرن. وأثّر التضخم على مداخيل النبلاء الذين كان موردهم الوحيد من ريع الأرض، وكانت الشرائح الدنيا هي الأكثر تأثراً (ص 263). لذلك ألحقوا أنفسهم بالدولة وتعلقوا بذيلها، وانتشر تلزيم الضرائب. إن الدولة فيها لم تعد امبراطورية، لكنها لم تصبح دولة قومية بعد. وكانت آلية الدولة قوية وضعيفة في آن معاً إذ كانت هناك نزعتان لديها واحدة تدعو للتركيز على التجارة من جهة، وأخرى تدعو للتركيز على الدين والسياسة من جهة أخرى (ص 263).

يمثل القرن السادس عشر عصر التحول من امبراطوريات تستخدم الطرق البرية (وهذه فشلت) إلى دول قومية تستخدم الطرق البرية. وكان النقل البحري أرخص من النقل البري بالنسبة للمواد الثقيلة (ص 266). وقد تنازع سياسياً في فرنسا اتجاهان، ضمنياً أحياناً، أحدهما بري والآخر بحري (ص 266). ولم تقتصر المعارضة السياسية على هوغونوت الدين، بل كان هناك هوغونوت الدولة، إذ كانت عائلات الأرياف تعارض تسلط باريس والتاج وحليفته الكنيسة الكاثوليكية (ص 267). وفي حوالي 1573، وصل تنظيم الهوغونوت إلى قمة تطوره (ص 267). وكما كان فريق الهوغونوت يرتبط بقوى خارجية (إنجلترا والأمراء الألمان البروتستانت) كان الكاثوليك يرتبطون بروما. وقد حاول الملك هنري الثالث التحكيم بين الفريقين، ثم وجد هنري الرابع (البروتستانتي) نفسه مضطراً للتحول إلى الكاثوليكية (إن باريس تستأهل قداساً) (ص 268).

هناك شبه إجماع بين المؤرخين على أن نهاية القرن السادس عشر الطويل تسجل بداية أزمة، أو أزمات متتالية. يختلف المؤرخون حول تحديد نقطة التحول في عام 1622 أو 1640 أو 1650؛ والأرجح أنها سنة 1640. المهم أن الأمر لم

يحدث في جميع المناطق في وقت واحد، وأن نقطة التحول كانت فترة زمنية. فإسبانيا التي كان استغلالها لأميركا بدائياً، أشبه بمجتمع الصيد وتجميع الموارد، لكن بوسائل متطورة، تراجع استيرادها للمعدن الثمين. وبلغ حجم هذا الاستيراد، في فترة 1641 ـ 1650، 39٪ بالنسبة للفضة و8٪ بالنسبة للذهب، بالقياس مع مرحلة 1591 ـ 1600، تبعاً لمبدأ تراجع المردودية الاقتصادية وهبوط الربحية. وما يميز القرن السابع عشر عن القرن السادس عشر هو استقلال الأسعار وانفصالها عن موارد الذهب والفضة (ص 271). وتراجع سكان المتوسط في وقت تزايد سكان الشمال حيث تزايدت الإنتاجية وتوسع الإنتاج في القرن السابع عشر. وتراجع سكان الامبراطورية من 20 مليوناً إلى 7 ملايين بين عامي 1620 و1650. كما تراجع سكان إيطاليا مليوني نسمة بين 1600 و1650. وكان معنى كل ذلك على صعيد الظاهرة الجيوبوليتيكية هو الانتقال من أطلسي إسباني إلى أطلسي أوروبي (ص 272). ساد لدى رجال هذه المرحلة الميركنتيلية اعتقاد أن بحبوحة العالم تشكل مجموعاً ثابتاً لا يزيد ولا ينقص، وأن النجاح في السياسة التجارية هو لمن يقتطع أكبر حصة للوطن أو للفرد. وكانت نهاية القرن السادس عشر إيذاناً بانهيار الربحية وهرب الريع والركود الاقتصادي (ص 274). وكان الأمر مختلفاً عما بعد الثورة الصناعية، إذ كان دور الرأسمال الثابت fixed capital ما يزال صغيراً في الصناعة. ولم تكن تقلبات الأسعار تحدث كنتيجة لفائض في الإنتاج أو للتقلبات في صناعة البضائع الرأسمالية capital goods. فقد اعتمد ازدهار السوق المحلي على المواسم وتقلبات المناخ، وكان الطلب الخارجي حصيلة عوامل وتغيرات تقررها النشاطات الداخلية (ص 274). وكانت إنجلترا، لوقت ما، في حيرة بين سياسة تعتمد على العزلة أو سياسة تعتمد على التوسع الخارجي؛ وتوصلت في نهاية الأمر إلى حل وسط لضمان الاستقرار الاقتصادي والسياسي وسلامة البنية الاجتماعية. وكان توسع التجارة الخارجية في أيام المملكة إليزابيث أسطورة (ص 275). فقد ترددت إليزابيث حيال التوسع الخارجي، رغم أن عهدها شهد نشوء أول الشركات المرخصة (Chartend companies) (ص 276). إن حل مشكلة إنجلترا كان عن طريق صنع سلع جديدة وإعادة

التصدير. وبعد معاهدة كاتو ـ كامبرسيس كان العنف والنهب الحثيث للمستعمرات في غرب الكرة الأرضية وفي جنوبي مدار السرطان أمراً شائعاً، إذ لم تعتبره تلك المعاهدة منافياً لنصوصها. وكان النهب لمدة خمسين عاماً أكثر جدوى من الاستيطان (ص 280). لكن الأمر تغير بعد عام 1600، إذ إن إنجلترا التي كانت مكتفية حتى ذلك الحين بإلحاق إيرلندا بها، انطلقت إلى التوحد مع اسكوتلندا ثم إلى الاستيطان في أميركا الشمالية (ص 281). ثم جاءت الحرب الأهلية الإنجليزية نتيجة الصراع داخل الطبقات الحاكمة ولم تكن حرباً طبقية (ص 282). وكانت هذه الحرب الأهلية على مستوى عالٍ من التعقيد، مثل جميع الحروب الأهلية الأخرى؛ فكانت على الإجمال حرباً بين من يحرصون على الملكية وعلى نظام الألقاب والامتيازات في وجه كل تجديد، وبين دعاة تتجير الزراعة الذين يرون عدم الجدوى في بذخ البلاط.

وفي فرنسا أدى فساد الموظفين (Venality of Office) لا إلى برجزة السلطة بل فيدلة (Feudalization) البورجوازية (ص 283). وعلى عكس فرنسا، خسرت الأرستقراطية في إنجلترا على المدى القصير، لكنها ربحت على المدى الطويل بتحولها إلى بورجوازية رأسمالية. إن آلية الدولة في فرنسا، في العام 1600، كانت أقوى مما في إنجلترا. فالبيروقراطية كانت بالنسبة للبورجوازية هي الوسيلة الوحيدة لارتقاء السلم الاجتماعي، مما قاد البورجوازية الفرنسية إلى بذل اهتمام أكبر بشؤون الملكية الفرنسية (ص 284).

أدت حروب القرن السادس عشر إلى نشوء حاجة دائمة لدى الدولة الفرنسية إلى القروض في وقت تراجع دور المصرفيين الأجانب بسبب تراجع ألمانيا وإيطاليا وبسبب الحروب الدينية. فانتشر نظام تلزيم الضرائب. وبمقدار ما كانت الدولة تفرض قروضاً إجبارية على ملتزمي الضرائب كان هؤلاء يندمجون في الدولة، فنشأت علاقة حميمة بين الممولين والدولة، فوجودهم يعتمد على قوة الدولة شرط أن تعتمد الدولة عليهم. وكانت الحرب مربحةً للممولين (ص 285). وفي مواجهة الموظفين الأعيان، البورجوازيين عينت الدولة مفوضين لتستعيد، بعد هنري الرابع المواقع التي كانت قد خسرتها في الحروب الدينية.

وانتشرت الجانسنية بين الموظفين اعتقاداً، أنه لا خلاص من غرور هذا العالم إلا بالعزلة والانسحاب (ص 288).

كان لهولندا، ثم لإنجلترا فيما بعد، أي في القرن السابع عشر، قرن الأزمة، قدرة أكثر من فرنسا على التنافس في التجارة الخارجية بسبب تقدمهما المتراكم في التكنولوجيا والرأسمال الصناعي (ص 290). وأدت حرب الثلاثين عاماً إلى أعباء ضاغطة كبرى على الفرنسيين فقد تصاعدت النفقات العسكرية وتوسع الجيش ومتطلباته وتضخمت بيروقراطية الدولة فازدادت الضرائب للدولة كما ازدادت تعديات العسكر في الريف. وما زاد الأمر تعقيداً هو انتشار الأوبئة بين عامي 1628 و1633 (ص 292).

أدى الانغماس في الحروب الدينية إلى نزع القدسية عن السلطة، فكانت الحاجة إلى تأكيد سلطة في بداية القرن السابع عشر. ويدرج بعضهم الهوغونوت في إطار الحركات القومية الثورية الفرنسية. لقد انتشر هؤلاء في غرب فرنسا وجنوبها، مقابل انتشار الكالفينية في شمال الأراضي المنخفضة بما كاد يقود إلى تقسيم النذرلاند. ولم يكن مفاجئاً أن يطلب الهوغونوت مساعدة إسبانيا الكاثوليكية في إحدى اللحظات. فكانت تصفية الهوغونوت جزءًا من عملية الحفاظ على وحدة فرنسا كدولة. وكانت الانتماءات المناطقية أشد أثراً من الانقسامات الدينية في فرنسا، إذ إن الغرب والجنوب بقيا بعد الهوغونوت محافظين على اتجاهاتهما المعادية للاندراج تحت لواء الدولة المركزية؛ واعتنق الكثيرون الجانسنية (ص 294). وكان الضغط من أجل دولة ذات دين واحد في أوروبا القرن السادس عشر يشبه الضغط من أجل دولة الحزب الواحد في أفريقيا القرن العشرين، وذلك من أجل إلغاء الاتجاهات النابذة. لكن الثمن كان باهظاً؛ ذلك لأن الأرستقراطية في فرنسا استعادت قواها في القرن السابع عشر ولم تحدث الثورة في هذا القرن بل في القرن الثامن عشر.

إن اختلاف دور الدولة في إنجلترا وفرنسا أمر بالغ الأهمية؛ ففي كليهما تأرجحت الدولة بين الأرستقراطية والبورجوازية، وفي كليهما كان التأرجح

يميل إلى الأرستقراطية. والفرق بينهما هو أن البورجوازية كانت مرتبطةً بمركز قوي بينما كانت في فرنسا مرتبطة بأطراف البلد. وفي كل من إنجلترا وفرنسا كان المركز يكسب المواقع في مواجهة الأطراف. فكان الأمر في إنجلترا لصالح البورجوازية الوطنية، بينما كان في فرنسا على حسابها.

جاءت الحرب الأهلية الإنجليزية في آخر لحظة ممكنة. وسيكون صعود الطبقة المالكة للأرض في المئة وخمسين سنة القادمة في إنجلترا كما في كل مكان آخر. لكنه كان في إنجلترا صعوداً لذوي الشرف gentry لا للأرستقراطية، وكان انتصاراً للبورجوازية.

الاقتصاد العالمي الأوروبي

الأطراف في مواجهة الساحة الخارجية

إن الحديث عن اقتصاد عالمي أوروبي في القرن السادس عشر يعني أن حدوده أصغر من العالم ككل. والسؤال هو إلى أي مدى هو أصغر؟ وإيضاح الجواب يتطلب التمييز بين الأطراف والمسرح الخارجي للاقتصاد العالمي (ص 301).

إن الطرف هو ذلك القسم الجغرافي من الاقتصاد العالمي حيث أولوية الإنتاج للبضائع ذات المستوى الأدنى (أي البضائع التي يكون جزاء العمل فيها أقل)، لكنه يشكل جزءًا مندمجاً في النظام الشامل لتقسيم العمل، لأن البضائع المنتجة فيه ضرورية للاستعمال اليومي في المركز.

أما الساحة الخارجية للاقتصاد العالمي فهي تتألف من أنظمة عالمية أخرى ذات علاقة تجارية من نوعٍ ما مع الاقتصاد العالمي، علاقة تعتمد على مواد ثمينة، وبالتالي فإنها تجارة غنية.

والنظر في أمر روسيا وبولندا في القرن السادس عشر يبيِّن هذا الفرق، إذ إن كليهما شهد توسعاً للملكية الكبرى والإنتاج الزراعي النقدي والعمل القسري (ص 302). إن الأمر الهام في تاريخ روسيا هو الهجرة أو ما يسمى التوسع

الاستيطاني. . . وجميع ظواهر التاريخ الأخرى ترتبط بهذا الأمر. كان توسع روسيا شرقاً وجنوباً حدث هام في تاريخ العالم الحديث. ويعتمد اتجاه التوسع على قوة البلدان المجاورة والمحيطة بروسيا؛ ففي الوقت الذي صُدَّت روسيا في الغرب اتجهت إلى التوسع في سيبيريا. لا يستطيع المرء أن يتحدث عن علاقات تجارية حقيقية في مجتمع فيودالي قبل أن تصبح الحبوب سلعة تجارية (ص 303)، وكان صعود بولندا كاقتصاد مصدِّر للقمح متزامناً مع صعود الملكيات الكبرى والعمل القسري والإنتاج الزراعي النقدي. وتزامن ذلك مع اشتداد قوة النبلاء الذين كان همهم من أجل إزالة عوائق التجارة لا يقل عما في أوروبا الغربية (ص 304). وبينما كانت بولندا تنتج القمح لسد حاجات خارجية في سوق أوروبية تتوسع، كانت روسيا تنتج القمح لسوق محلية تتوسع؛ وفي القرن السادس عشر كان تصدير القمح من روسيا يتطلب إذناً خاصاً من القيصر. وكان تخصص الاقتصاد العالمي الأوروبي يتم تقليدياً، وإن بحجم أقل، في الاقتصاد العالمي الروسي. فقد كان المركز في روسيا يصدر مواد مصنوعة (أواني معدنية، منسوجات، مواد جلدية، أسلحة، إلخ. . .) مقابل مواد ترفيه وأقمشة قطنية وأحصنة وأغنام. وكانت روسيا أيضاً تعيد تصدير المواد المصنوعة أوروبياً (ص 305). لكن روسيا لم تصبح قبل القرن السابع عشر خزاناً مهماً للتزويد بالقمح والمنتجات الخشبية (ص 306). إن الملكية المطلقة بنيةٌ حاول الملك وحاشيته من خلالها السيطرة السياسية، وذلك عن طريق البيروقراطية التي تشتري وظائفها وعن طريق الجيوش المتفرغة والمرتزقة. إستخدم الملك، من ناحية، بورجوازية المدن التي ساعدته بالمال ووازنت الاتجاهات النابذة لدى النبلاء التقليديين؛ وكان الملك، من ناحية أخرى، رأس النظام الاجتماعي التقليدي وحامي النبلاء في وجه التآكل الناتج عن تطور النظام الرأسمالي. وفي حين كان القرن السادس عشر عصر صعود سلطة الدولة المركزية في أوروبا الغربية، كان في نفس الوقت عصر تراجع الدولة في بلدان أوروبا الشرقية (ص 309). ففي بولندا تراجعت سلطة الدولة المركزية في وجه النبلاء الذين كان لكل منهم جيش يوازي جيش الملك الذي صار ينتخب انتخاباً، في حين كان المجلس

التشريعي يتخلى عن سلطته للمجالس المحلية. وكانت أملاك الملوك في أوروبا الغربية تتوسع على حساب أملاك الكنيسة، لكن هذا الأمر لم يحدث في بولندا (ص 310).

في بروسيا حدث تطور مشابه لبولندا رغم بعض المظاهر المختلفة، وصعدت طبقة اليونكر القوية (ص 311). وكانت السويد شديدة التخلف اقتصادياً، لكن الدولة كانت ذات نمط أوروبي حديث وقوية؛ فقد سعت الأرستقراطية إلى ممارسة النشاط الاقتصادي التجاري بسبب ضعف زراعتها (ص 312).

وهناك شاهد على أن روسيا لم تكن جزءًا من الاقتصاد العالمي الأوروبي. فقد كان العمل القسري في المحاصيل النقدية أمراً فرضه تدخل الدولة في الاقتصاد. وكان ذلك على حساب النبلاء القدماء، وأدى بدوره إلى إعادة الفيدلة re-feudalization بواسطة عملية ارتكزت على استدانة الفلاحين المتزايدة. فلم يكن أمام الفلاحين بسبب عبء الديون سوى العودة إلى الانضواء في القناة الطوعية. وفي الوقت ذاته فرضت الدولة منذ إيفان الرهيب قيوداً على الأقنان لمنع هربهم من الإقطاعات الكبرى لدرء خسارة الأيدي العاملة ولتلافي تراجع الإنتاج بما ينتج عنه من هبوط الفوائض المقتطعة لصالح الدولة. ولم يكن ممكناً منع الهجرة إلى مناطق الجنوب والشرق المفتوحة دون دور الدولة المركزي القوي. فكان دور الدولة مرتبطاً بالتوسع والاحتلال. كذلك في إسبانيا. ومن المعلوم أن إسبانيا تشكلت نتيجة عملية التوسع لاستعادة الأندلس والصليبيات ضد المغرب، كما تشكلت روسيا ضد التتر عن طريق التوسع والصليبيات المسيحية من أجل الاستيلاء على الأراضي التي كانت في حوزة المسلمين. كان الثمن الذي دفعه قياصرة موسكو للمقاتلين التقليديين في عملية الاستيلاء والتوسع هو التنازل لهم عن السلطة الدائمة، لكل حسب مرتبته (ص 313). وفي أيام إيفان الرهيب، في منتصف القرن السادس عشر، تم تثبيت الربط بين الخدمة العسكرية وبين إعطاء امتيازات الإقطاع، وذلك من أجل إيجاد جيش قوي يدين بالولاء للقيصر. في نفس الوقت سعى القيصر إلى التوسع غرباً نحو البلطيق واستفاد من

الإمكانيات التجارية المتاحة، واحتكرها لنفسه، بعكس بولندا حيث قامت الأرستقراطية بهذا الدور (ص 316). وأنشأ القيصر حرساً ملكياً خاصاً واستخدمه لتطهير أعدائه، خاصة من بين الأرستقراطية، فألغى بذلك إمكانية الانقلاب ضده (ص 317). وصارت الأرض تدريجياً في حيازة رجال جدد من حاشية القصر والمقاتلين والنبلاء الصغار. وقد حدث الأمر نفسه في كل مكان تقريباً، إلا أنه كان في أوروبا الشرقية على حساب الدولة المركزية بينما كان في روسيا بفضل الدولة المركزية. وتراجعت مدن أوروبا الشرقية، أكثر مما في روسيا التي صمدت مدنها (ص 321). فكانت قوة البورجوازية التجارية المحلية جزءًا من قوة المدن (ص 322).

هناك أسباب مماثلة جعلت الإمبراطورية العثمانية تبقى خارج الاقتصاد العالمي الأوروبي. ولم يكن تراجع اللافنت نتيجة ممانعة «ثقافية» للتكنولوجيا الحديثة، بل كان لأسباب بنيوية تتعلق بتحول طرق التجارة واستبعاد المنطقة من الاقتصاد العالمي الأوروبي (ص 325). حدث التوسع البرتغالي قبلاً بسبب حاجات، منها نقص الذهب ونقص القمح، والحاجة إلى أرض وعبيد لإنتاج السكر، والحاجة إلى مساحات لصيد الأسماك. وكان التوجه الأساسي في الاكتشافات الإيبيرية في القرن الخامس عشر هو نحو الأطلسي وإفريقيا الغربية. ولم يستيقظ اهتمام البرتغاليين بتجارة التوابل والأحجار الكريمة والتوجه نحو الهند سوى في الأخير من القرن الخامس عشر. فصار ملك البرتغال يفتش عن مملكة الراهب يوحنا (prester John) كي تكون محطة على طريق الهند. كان الذهب من إفريقيا الغربية والتوابل من الهند أكثر من نصف مداخيل البرتغال في القرن السادس عشر. تدريجياً صارت التوابل تشكل الجزء الأكبر منها. وقد استطاع البرتغاليون تحقيق توسعهم عن طريق التفوق التقني وبناء السفن وطريقة تثبيت المدافع فيها (ص 326). وكانت أهم المحطات التجارية في مضائق ملقة، حسب خطة رسمها البوكرك (ص 327). وكانت معظم تجارة البرتغال بيد الدولة. ولم تفرض البرتغال سيطرتها سوى على مساحات صغيرة؛ ومارست التجارة المحلية مع المناطق المحيطة حسب القوانين المحلية. ولم تكن تجارة المحيط الهندي جزءًا من الاقتصاد

العالمي. والسبب في صعود البرتغال في المحيط الهندي ثم البحر الصيني هو «الفراغ في التجارة البحرية». ولم يكن الفراغ اقتصادياً بل سياسياً. ولم يخترع البرتغاليون هذه التجارة، بل سيطروا على تجارة موجودة من قبل في أيدي التجار المسلمين (ص 328). وكان طرد التجار المسلمين يتم بالقوة والعنف. في مقابل التوابل كانت آسيا تستورد المعادن الثمينة (الذهب والفضة). وكان ذلك ممكناً بفضل تجارة أوروبا مع أميركا التي كانت مصدر الفضة (ص 329). ولم تكن آسيا جزءًا من الاقتصاد العالمي الأوروبي في ذلك الوقت، ذلك أنه بين عامي 1500 و 1800 كانت التجارة مع آسيا تتم حسب شروط تفرضها آسيا وفي إطار تقرره هي. وبعد سنوات قليلة من وصولهم إلى الهند لجأ التجار البرتغاليون إلى ممارسة التجارة بين المناطق الآسيوية كوسطاء ومحكَّمين (ص 330). لم يضف البرتغاليون أي عامل اقتصادي واحد إلى تجارة البحار الجنوبية. الهولنديون فعلوا ذلك إذ أنشأوا مزارع أداروها هم وفرضوا العمل القسري. وحافظت دول آسيا على استقلالها، إذ كان لديها اقتصاد عالمي مزدهر عندما وصلها البرتغاليون. وبقي التبادل والاتصال على حاله كما كان خلال الألف عام السابقة (ص 331). لم تحتل أوروبا آسيا في القرن السادس عشر لأنها لم تكن قادرة على ذلك. وكان تفوقها في البحر فقط، إذ إن الدولة العثمانية كانت ما تزال تتوسع في الأراضي الأوروبية. ولم يتغير ميزان القوى إلا بعد الثورة الصناعية.

كانت آسيا ساحة خارجية مارست أوروبا التجارة معها بشروط غير متكافئة، إذ فرضت الاحتكار بالقوة على آلية السوق التي كانت سائدة. وبقيت حياة آسيا الداخلية على حالها (ص 332). وما قدمته آسيا كان مواد ترفيه. ولم تكن تلك المواد قليلة الأهمية رغم أنها كانت ثانويةً بالنسبة للغذاء (مثل القمح والماشية والسمك والأرز) وبالنسبة للأيدي العاملة المطلوبة لإنتاجها، وأولوية ثانية بالنسبة للذهب المكتنز، بل المستخدم كعملة (ص 333). لقد حقق الأوروبيون ربحية عالية بالقوة واستخدام العنف (ص 334). وجاءت أرباحهم من النهب واستلاب الغنائم بشكل لن يكتب له البقاء بالمقارنة مع الاستغلال الاقتصادي في إطار الاقتصاد العالمي الواحد. في القرن السادس عشر أقام

الإيبيريون مستعمرات في أميركا لكنهم أقاموا مجرد محطات تجارية في آسيا (ص 335).

لجأ الأوروبيون في العالم الجديد إلى شكل مستقر من إنتاج المعادن الثمينة والأخشاب والجلود والسكر واستخدموا الأيدي العاملة الرخيصة والإشراف الإداري الأوروبي (بعد أن كانوا قبل ذلك يقتصرون على أساليب الجمع gathering techniques البدائية التي تساوي النهب) فحولوا النظام الاجتماعي ودمجوه في الاقتصاد العالمي. وقد حدث الانتقال عندما لم يبق لدى الأوروبيين خيار آخر، فانطلقوا إلى الساحة الخارجية وكان الثمن باهظاً (ص 337). إن الحدود الجغرافية لاقتصاد عالمي هي مسألة توازن، كقاعدة عامة. فالنظام يتوسع إلى الحد الذي تصبح بعده الخسارة أكبر من الربح. وديناميكية القوى داخل المركز هي التي تقود إلى التوسع. وهناك عامل المسافة الذي تقرره التكنولوجيا المتاحة. كانت الإمبراطوريات من قبل تتحدد أبعادها ضمن مسافة السفر 60 يوماً. والرحلة إلى أميركا مع العودة تستغرق... الشهور ما عدا الفصل الميت. أما الرحلة إلى مانيلا من ليشبونة مع العودة فهي تستغرق سنوات. وقد كان احتلال الأميركيتين سهلاً. أما آسيا فكانت أمراً مختلفاً؛ لذلك اكتفى الأوروبيون بمحطات تجارية (ص 338). يختلف التعامل مع الأطراف عما هو مع الساحة الخارجية. ففي المركز فقط يستطيع الفريق الأقوى اقتصادياً أن يفرض نفسه بالسيطرة الثقافية أيضاً. فهم البرتغاليون هذا الأمر أكثر من الإسبان الذين أعطوا التبشير المسيحي أهمية أكثر مما أعطاه البرتغاليون الذين كانوا أكثر تفهماً لحدود قوتهم في تلك المواجهة الكبرى الإسلامية المسيحية في آسيا القرن السادس عشر.

في آسيا واجهت هيمنة الأوروبيين على المحيط الهندي ومضائق ملقة تحدياً متواصلاً خلال القرن السادس عشر الطويل من العرب والبنادقة (أي طريق اللافنت) ومن القوى الصاعدة في أوروبا الشمالية الغربية (هولندا وإنجلترا) ومن القوى الصاعدة محلياً في آسيا (ص 339). لم يستطع البرتغاليون إيقاف تجارة اللافنت لأن الأمر سيكون مكلفاً ويتطلب شبكة من الحصون وجيوشاً

وموظفين. وفي الثلاثينات من القرن السادس عشر عاد الأتراك إلى المحيط الهندي؛ وفي 1560 كانت الإسكندرية تصدر من التوابل ما يساوي الكمية التي كانت تصدرها في نهاية القرن الخامس عشر، وإن تناقص ذلك تدريجياً (ص 340).

تراجعت البرتغال تجارياً في ثمانينات القرن السادس عشر. لكن البندقية ما كان بإمكانها الحلول مكان البرتغال (ص 341). يجب التذكر أنه عندما أعلن التاجان الإسباني والفرنسي الإفلاس في عام 1557، تبعهم البرتغاليون في 1560. تجدر الإشارة إلى أن تجارة التوابل كانت تجارتين: تحت تسمية العقد الآسيوي والعقد الأوروبي. فهناك الربح من تجارة التوابل بين آسيا وليشبونة (أو البندقية، أو أمستردام لاحقاً)؛ وهناك الربح من إعادة البيع النهائية للمستهلكين في أوروبا، الذين كانوا في أوروبا الشمالية بشكل رئيسي. ولم يكن للبرتغاليين شبكة للبيع في أوروبا خاصة بعد تراجع انتوارب. وقد صارت الأولوية للعقد الأوروبي على العقد الآسيوي. ومع مرور الزمن كان تفوق الهولنديين ثم الإنكليز لا يقتصر على أوروبا بل انتقل إلى المحيط الهندي، بحيث صاروا قادرين على جني الأرباح لا من التجارة وحدها، بل من نهب السفن البرتغاليين أيضاً. رغم ذلك ما استطاع الهولنديون إحداث تغيير في التجارة الآسيوية بل استمروا في دور الوسيط كالبرتغاليين (ص 341).

وفي مضائق ملقة استولى الجاويون على تجارة التوابل من البرتغاليين حتى مجيء الهولنديين على الأقل. وعندما استعاد اليابانيون وحدتهم وتجاوزوا الفوضى الداخلية في أواخر القرن السادس عشر، ما عادوا بحاجة إلى البرتغاليين وصاروا يعيقون اليسوعيين عندهم ثم عزلوا أنفسهم (ص 342). وربما كان سبب عزل اليابانيين أنفسهم هو النشاط المتزايد للتبشير المسيحي؛ أو ربما عاد الأمر إلى استعادة اليابانيين قواهم في وقت كانت روابطهم بالاقتصاد العالمي ما زالت واهية.

استفاد المستوطنون البرتغاليون في الشرق من عِبَر تراجع تجارة محطات التوزيع. ولجأوا تدريجياً إلى قطع صلتهم ببلدهم واندمجوا محلياً، خاصة بعد 1580 حين صارت البرتغال تابعة للتاج الإسباني؛ فقد كان البرتغاليون لا يرغبون في إشراك الآسيويين في تجارتهم (ص 343).

وبدل أن تدخل آسيا في عداد مناطق الأطراف مباشرة، أدى التدخل الإيبيري إلى استبعاد آسيا لقرن آخر متى استطاعت أوروبا ضم آسيا كمنطقة آسيوية (ص 344).

مراجعة نظرية

إن النظام العالمي نظام اجتماعي ذو حدود وبنى وجماعات منضوية وقواعد للشرعنة وانسجام. وهو يتشكل من قوى متناقضة تحدث بينها توترات وضغوط، وهو يشبه الكائن العضوي organism بمعنى أن صفاته تتغير في بعض الأوجه وتبقى ثابتة في أوجه أخرى. وهو يتميز بحياة محتواة ضمن حدود بمعنى أن دينامية تطوره تعتمد على عوامل داخلية بالأساس (ص 347).

وهناك نوعان من النظام العالمي: **الإمبراطورية العالمية** حيث توجد وحدة سياسية، واقتصاد عالمي، بدون وحدة سياسية. قبل المرحلة الحديثة كانت الاقتصادات العالمية غير مستقرة، فهي إما كانت تتحول إلى إمبراطوريات أو تضمحل. ومن خواص الاقتصاد العالمي الحديث أنه دام منذ أكثر من 500 عاماً ولم يتحول إلى إمبرطورية. غير صحيح أنه في النظام الرأسمالي لا تتدخل الدولة في الاقتصاد، بالعكس ترتكز الرأسمالية على مبدأ تحمل الدولة للخسائر، أما الأرباح فتوزع على المصالح الخاصة. إن الخيار الآخر الذي يمكن أن يحافظ على مستوى إنتاجية عال بنظام توزيع جديد هو النظام الذي يعيد الدمج بين مستويات القرار السياسي والاقتصادي. وهذا الخيار لنظام عالمي آخر هو حكومة عالمية اشتراكية. وهو أمر غير مطروح حالياً بل غير مفكر فيه (ص 348). يعتمد حجم النظام العالمي على تقنيات المواصلات، ويتغير الأمر دائماً. وفيما يتعلق بتقسيم العمل فالمسألة ليست وظيفية أو مهنية بل جغرافية، أي غير متكافئة وسبب عدم التكافؤ ليس بيئياً بل يعود إلى التنظيم الاجتماعي للعمل. وفيما ترتبط الثقافة بالمهنة في الإمبراطورية، ترتبط الثقافة بالفضاء المكاني في الاقتصاد العالمي. فأداة الضغط المتاحة بالدرجة الأولى في الاقتصاد العالمي هي الدولة القومية (المحلية) وبنيتها، وما ينتج عنها من تجانس. وهذا هو الأمر السائد في مناطق المركز من الاقتصاد العالمي حيث هناك آلية دولة قوية، تشترك مع ثقافة

قومية، وهي ما يوصف عادة بالدمج القومي الذي يشكل آلية لحماية الفوارق والامتيازات.

ينقسم الاقتصاد العالمي إلى دول ـ مركز قوية ومناطق الأطراف. ولا يقال دول الأطراف، لأن ما يميز الأطراف هو ضعف الدولة وبنيتها فيها وربما تكون غير موجودة. وهناك المناطق شبه الطرفية، التي تتراوح بين المركز والأطراف لجهة تعقيد النشاطات الاقتصادية وقوة آلية الدولة والاندماج الثقافي. وبعضها كان سابقاً دول مركز. ليست المناطق شبه القرنية تعبيراً إحصائياً بل هي مكونات بنيوية في الاقتصاد العالمي فهي أشبه بالوسيط التجاري في الإمبراطورية (ص 349). هناك تراتبية في تقسيم العمل المهني يحتفظ فيه المركز بالأعمال الماهرة والأكثر إجزاءً؛ ينتج عن ذلك عدم تكافؤ جغرافي تقويه وتدعمه آلية السوق. فالهوة الاجتماعية تزداد بين المناطق. ومن الممكن لبلد أن يحل مكان بلد آخر في المركز. إنه نظام رأسمالي، فهو ليس فيوداليأ ولا اشتراكياً. يجب الحذر من القول إنه في القرن العشرين يمكن أن توجد اقتصادات قومية اشتراكية في إطار الاقتصاد العالمي (في مواجهة القول إن هناك حركات اشتراكية تسيطر على أجهزة الدول في بعض بلدان الاقتصاد العالمي). إذا كانت الأنظمة العالمية هي وحدها الأنظمة الاجتماعية (فيما عدا بعض اقتصادات الكفاف المعزولة)، فمن المفروض أن يتبع ذلك أن بروز وتكون الطبقات والفئات الاجتماعية ودورها السياسي يجب أن يؤخذ ويفهم على أنها عناصر هذا النظام العالمي. على صعيد الوعي والمستوى الجغرافي. الطبقات موجودة دائماً بشكل كافٍ؛ والسؤال متى تصبح راعية لذاتها، أي متى تصير تفعل كفئة في الساحة الاقتصادية ـ السياسية، وحتى على الصعيد الثقافي. إن هذا الوعي الذاتي هو وظيفةٌ لوضعية التناقض. في حالات التناقض والنزاع ينخفض عدد الكتل المتعددة المتناحرة إلى اثنين عن طريق التحالفات؛ فبالتعريف توجد طبقتان واعيتان لا ثلاثة، رغم تعدد المصالح والفئات المرتبطة بهما. ويمكن أن تختفي الطبقات أو يوجد منها واحدة أو اثنان، وهذه الحالة الأخيرة هي الأكثر قابلية للانفجار.. لا تناقض في هذا الكلام، إذا قلنا إن هناك طبقة واحدة، لأنّ التناقض يمكن أن يكون بين طبقة واحدة وبقية شرائح المجتمع. وقد زعمت الطبقة الرأسمالية أنها هي الطبقة

الكونية وسعت إلى تنظيم الحياة السياسية وتحقيق أغراضها في مواجهة خصمين. فمن ناحية كان هناك الذين سعوا إلى الحفاظ على المراتب التقليدية رغم أنهم فقدوا العلاقة مع الشأن الاقتصادي، وهؤلاء يفضلون تعريف المجتمع على أنه خال من البنية الطبقية. في مواجهة هذه الأيديولوجيا عملت البورجوازية كطبقة واعية لذاتها. والخصم الآخر هو العمال. وعندما يرى هؤلاء أنفسهم كطبقة واعية لذاتها (ص 351) (وهذا ما كان لا يموت كثيراً في القرن السادس عشر) كانت الطبقة البورجوازية تقع في مأزق تكتيكي. إذ إن البورجوازية بمقدار ما تواجه ذلك بوعي طبقي لذاتها تثير الوعي الطبقي العمالي وتخاطر بوضعها السياسي؛ وإذا لم تفعل ذلك تضعف موقعها حيال التقليديين. لذلك زعمت البورجوازية أنها هي الطبقة الكونية التي تضم فئات من مختلف الشرائح الاجتماعية (كما تشير تجربة الوجهاء gentry في إنجلترا الـ Tudor وأهل مدن هولندا الشمالية) وكانت إحدى وسائل البورجوازية لدعم زعمها بأنها هي الطبقة الكونية هي بإعطاء غطاء ثقافي لمزاعمها. كانت البورجوازية تخاف الثورة من جهة اليسار كما تخاف تحالف أعدائها الذي يمكن أن يؤدي إلى شعارات مناطقية كما في فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر الطويل. وكان لتراجعها آثار بعيدة المدى ظهرت في الراديكالية الاجتماعية في الثورة الفرنسية. مع فشل الآمال بالإمبراطورية الهابسبورغ وجدت البورجوازية الأوروبية أن ملاذها هو دول المركز، والذين كانت لديهم أوضاع إثنية ـ دينية كان باستطاعتهم تبني الدول القومية، وهذا ما حصل (ص 352). اعتبر مزارعو الأطراف الرأسماليون أنهم جزء من طبقة وجهاء gentry عالمية. وضحّوا بجذورهم الثقافية المحلية في سبيل الانخراط في الثقافات «العالمية». لكنهم كطبقة عالمية كانوا بحاجة إلى تعاون الشرائح الرأسمالية في دول المركز؛ وهذا ما لم يحدث، فتراجع هؤلاء المزارعون الرأسماليون إلى تشكيل فئات من أهل الهاسيندا في أميركا أو نبلاء أوروبا الشرقية بشكل متشاوف ومفوت، وتراجعوا من العالمية إلى أشكال التضامن المحلية. وعندما تشعر الطبقات المهيمنة محلياً أنها مهددة من الطبقات الدنيا فإنها تلجأ إلى الثقافة المحلية لإحداث انحراف أو تمييع الصراع الداخلي المحلي فتخلق تضامناً محلياً في

وجه الخارج. ويقوى هذا الاتجاه عندما تشعر هذه الطبقة المهيمنة محلياً أن هناك طبقة عالمية تضغط عليها أو تستغلها. بالطبع لا يمكن إنشاء هوية من لا شيء أو من وجود واهٍ. فالبناء على أساس اللغة والدين وأسلوب الحياة المميز، هو ما يتم القيام به. لكن الانسجام والعاطفة الدينية واللغوية هما بنى اجتماعية تولد في ظروف صعبة وليسا مجرد استمرار للماضي. كان القرن السادس عشر فترة استدعت عملاً من هذا النوع فقد كان عصر إصلاح ديني وإصلاح مضاد، كما كان فترة حروب دينية أهلية، وأحزاب «دينية عالمية». وفي النهاية، عندما انجلى الغبار، استقرت البراكين الدينية في أنماط من الانسجام الديني للوحدات السياسية في إطار من Laissez Faire العالمي. يشير البحث، كما أسلفنا، إلى الأشكال المختلفة التي لمصير البروتستانتية ديناً لدول المركز (عدا فرنسا، وشرحنا لماذا) والكاثوليكية ديناً للأطراف وأشباه الأطراف. وتم التشكيك في كون مبادىء الثيولوجيات المختلفة ذات علاقة بذلك، رغم أنها يمكن أن تكون سهَّلت الأمر. على العكس، إن الثيولوجيات كما تطورت في الواقع العملي يتعارض مع مفاهيمها الأساسية، عكست وخدمت الأدوار للمناطق المختلفة في النظام العالمي. لم يضيِّع شارل الرابع فرصته في إقامة دولة جرمانية بروتستانتية موحدة، عندما حاول أن يبقى حكماً في الانشقاق الديني لا طرفاً. لكن شارل حاول أن يبني إمبراطورية عالمية لا اقتصاداً عالمياً. فالإمبراطوريات يعتمد ازدهارها على التعدد الديني الذي يعبر عن أدوار مختلفة لا تنحصر ضمن حدود سياسية معينة إلا نادراً. أما الانسجام الديني في إطار عدم الانسجام أو التعدد العالمي فهو المعادلة لاقتصاد عالمي. على الأقل هذه هي المعادلة في البدايات البسيطة. ليس الدين هو وحده المحدد الثقافي للجماعات الكبرى، بل يمكن أن تكون اللغة محدداً. بدأت اللغة تلعب هذا الدور منذ القرن السادس عشر، وإن كان للدين ميزات عليها، فهو يتدخل بدرجة أقل في عملية الاتصالات الجارية في اقتصاد عالمي. كما أنه، أي الدين، لا يستسلم بسهولة للاتجاهات الانعزالية بسبب مفاهيمه الكونية. اتجه الاقتصاد العالمي الأوروبي في القرن السادس عشر إلى أن يكون نظام الطبقة الواحدة. فالقوى الديناميكية المستفيدة من التوسع الاقتصادي والنظام الرأسمالي، خاصة في

بلدان المركز، والتي لديها وعي طبقي والتي تفعل على الساحة السياسية، متماسكة. وهي حوت مزارعين وتجاراً وصناعيين. فالأفراد النشيطون كانوا يتحولون من مهنة إلى أخرى حسبما يكون الربح أوفر. وما يميز هؤلاء عن غيرهم. مهما كانت مهنتهم، هو العمل في سبيل الربح.

حاول الآخرون الدفاع والمقاتلة باسم الامتيازات العائدة لمواقعهم الاجتماعية (أرستقراطية تقليدية، مزارعون صغار مستفيدون من مواقع فيودالية، إحتكارات نقابية مفوتة). تحت غطاء التشابهات الثقافية نشأت تحالفات غريبة. تتعدد أنواع الجماعات ذات الموقع التقليدي أمامنا. والحكم الأساسي هو للتشكل الطبقي. ولم يكن القرن السادس عشر حاسماً، إذ لم تنتصر الطبقة في المجال السياسي بعد. وقد عكس تطور آليات الدولة هذا التردد (ص 354). إن آليات الدول لا يمكن أن تكون قوية في جميعها أو ضعيفة في جميعها، فهي تكون قوية في بلدان المركز وضعيفة نسبياً في الأطراف. وصيرورة هذه الدولة أو تلك لتلعب هذا الدور أو ذاك هي مسألة جزافية accidental. المهم هو أن الدولة في بعض هذه البلدان أقوى مما في غيرها. ما معنى أن تكون آليه الدولة قوية؟ الجواب هو أن تكون قوية بالنسبة لبلدان النظام الأخرى، حتى ولو كانت دول مركز؛ وقوية بالنسبة للكيانات السياسية المحلية، وذات سيادة فعلية ويومية، وقوية حيال أي من الفئات الاجتماعية. ومن الواضح أن بعض الفئات الاجتماعية تضغط على الدولة، وأن بعض تركيباتها تتحكم بالدولة. والدولة ليست حَكَماً محايداً. لكن الدولة ليست حصيلة حسابية للقوى، خاصة وأن بعض هذه القوى توجد مواقع لها في أكثر من دولة أو أن العوامل المحددة لها لا علاقة لها بحدود الدولة. الدولة القوية هي الدولة ذات الاستقلالية حيال الفئات الاجتماعية والتي تعمل بواسطة جماعات البيروقراطية والإدارة. تظهر هذه الجماعات في إطار الاقتصاد العالمي الرأسمالي لأن الدولة القوية هي الخيار الأفضل بين خيارات أخرى صعبة وذلك بالنسبة للجماعتين الأقوى على الصعد السياسية والاقتصادية والعسكرية، وهما الشرائح الرأسمالية الصاعدة والهرمية الأرستقراطية التقليدية. بالنسبة للأولى، الملكية المطلقة هي الزبون الأول وهي الحارس ضد

العصابات المحلية والدولة، وهي نمط الشرعية الاجتماعية، وهي تلك التي تحمي في وجه العوائق التي توجدها دول قوية أخرى. بالنسبة للثانية، الدولة القوية تكبح الشرائح الرأسمالية وتحافظ على المواقع التقليدية المحافظة وتحفظ الأمن وتسعى للرفاه. لا شك أن النبلاء والبورجوازيين وجدوا في الدولة وأجهزتها عبئاً مالياً ومصروفات بيروقراطية غير منتجة. لكن لم يكن لديهم خيار آخر. وكان هذا الأمر مصدر قلق دائم (ص 355).

إن آلية ترجيح القوة تقود إلى القوة بعد نقطة معينة ويقود الضعف إلى مزيد من الضعف. في الدول الضعيفة لا تلعب أجهزة الدولة دور المنسق لآلية صناعية ـ تجارية ـ زراعية معقدة. بل يكتفي أرباب الدولة ومديروها وبيروقراطيتها بأن يشكلوا مجموعة من أسياد الأرض من بين مجموعات أخرى. وهي تتمتع بمقدار قليل من الشرعية. يسميهم البعض حكاماً تقليديين، وغالباً ما يستخدم الصراع السياسي تعبير التقليد في مواجهة التغيير. لكن ما هو تقليدي يعود إلى أصل أحدث مما يظن الكثيرون. فيعكس الغرائز المحافظة لبعض الجماعات التي تعاني تراجعاً في وضعها الاجتماعي. والحقيقة أنه لا شيء أسرع من التقليد في «التكوُّن» لتلبية حاجات مستجدة. في نظام الطبقة الواحدة، «التقليدي» هو الاسم الذي يعطى للآخرين الذين يقاتلون تلك الطبقة. يمكن للتقليديين أن ينتصروا في بعض البلدان. لكنه إذا أريد للاقتصاد العالمي الرأسمالي أن ينتصر ويبقى فمن الواجب أن ينهزموا في معظم البلدان الأخرى. فالنظام الاجتماعي يحتمل التعددية في داخله. واللعبة ليست لعبة «مجموعها صفر» (ص 356) في القرن السادس عشر كانت أوروبا على مفترق تحولات عميقة، فقد أسست بعض الجماعات اقتصاداً عالمياً أساسه تقسيم عمل معين، وخلقت دولاً قومية في مناطق المركز لتكون ضمانة ـ اقتصادية ـ سياسية لهذا النظام، وجعلت العمال يدفعون ليس فقط الأرباح بل ثمن الحفاظ على هذا النظام. لكن من شيم أوروبا Credit أن هذا النظام قد ولد على يدها، لأنه دون اندفاعة القرن السادس عشر ما كان ممكناً للعالم الحديث أن يولد، وعلى الرغم من وحشية الأعمال التي ارتكبت، كان الأفضل أن يولد هذا العالم من أن لا يولد. ومما يذكر لأوروبا أيضاً أن

تحقيق هذه الولادة لم يكن بالأمر السهل، فالذين دفعوا الثمن على المدى القصير ما زال صراخهم ضد عدم العدالة مدوياً. إن الفلاحين والعمال في بولندا وإنجلترا والبرازيل والمكسيك كانوا قلقين ومتمردين بطرق مختلفة وكما قال أحدهم: «سعيد البلد الذي لم ينس شعبه كيف يثور».

إن ما يميز العالم الحديث هو خيال الساعين للربح والنضال المضاد للمضطهدين. إن الاستغلال والرفض لقبول الاستغلال على أنه أمر لا بد منه أو أنه أمر عادل هو ما يشكل الثنائية المستمرة في العصر الحديث وذلك في إطار جدلية لم تصل بعد إلى قمة تطورها في القرن العشرين (ص 357).



متابعات

العرب والأتراك: الاقتصاد والأمن الإقليمي*
(أعمال مؤتمر)

مراجعة ياسر زغيب

ما تزال صورة العرب عن الأتراك (وخاصة في المشرق العربي) وصورة الأتراك عن العرب تحمل آثاراً عميقة عن الماضي، فهي صورة ملتبسة، فصعود التيار القومي في المشرق العربي جعل الأتراك في نظر القوميين هم الأصل في مصيبتين حلّتا بالعرب: الاستبداد والتخلف. وبالمقابل فإن صعود القومية التركية الحديثة اقترن بحملة تتريك ومعاداة للعرب، واتجه نحو التغريب والعلمانية، بمعنى إحداث قطيعة شاملة مع التراث الشرقي الإسلامي. وقد كانت لذلك، بلا شك آثار في الاقتصاد والأمن الإقليمي العربي والتركي والعلاقات المتبادلة.

إن هذا الكتاب يوثق أعمال ندوة موضوعها العلاقات العربية ـ التركية وسُبل تعزيزها ويتناول قضايا أساسية هي موضوع نقاش بين الأطراف المعنية على الصعيدين الإقليمي والدولي. ويتضمن سلسلةً من الحوارات التي ألقيت في ندوة منعقدة بعمان في 18 ـ 19 آذار/ مارس 1996 بدعوة من منتدى الفكر العربي وبالتعاون مع العديد من مراكز الدراسات. وقد قسمت الندوة إلى محورين على النحو التالي:

---

* العرب والأتراك: الاقتصاد والأمن الإقليمي، تحرير وتقديم علي أومليل، منتدى الفكر العربي، عمان 1997.

المحور الأول: العلاقات الاقتصادية العربية ـ التركية

الجلسة الأولى: ألقى الدكتور ناظم أنجين المحاضرة الأولى تحت عنوان «آفاق تحسين التعاون الاقتصادي العربي ـ التركي». فعرض نظريةً اقتصاديةً معتبراً أن هناك، من حيث الأساس، أربعة أنواع من التبادل الاقتصادي بين البلدان:

1) التجارة القائمة بين قطاعات مختلفة في البلد الواحد، ويمكن تفسيره بواسطة نظرية هيكشر ـ أولن ساميويلسون المعتادة (HOS).

2) التبادل الزمني (Inter Temporal Trade). وفي هذا النوع تتجه البلدان ذات الميل الحدّي العالي للادخار نحو التصدير اليوم وتؤجل استيراداتها إلى المستقبل. في حين تتجه البلدان ذات المعدّل الحدّي العالي للتحول إلى عكس ذلك. ويرى أنجين أن تركيا ومعظم البلدان العربية يمكن إدراجها تحت هذه المجموعة ذات المعدل الحدّي العالي للتحول إلى عكس ذلك.

3) التجارة الدولية التي تنشأ نتيجة التنافس في بيئة الاحتكار وتتناول المنتجات ذات التقنية العالية.

4) التبادل الدولي للمعرفة التقنية بين البلدان.

إن نظرية (HOS) المذكورة أعلاه تزودنا بثلاث تنبؤات فيما يخص التجارة الدولية هي:

1) كلما اتسعت الاختلافات بين الشركاء التجاريين في عامل الموارد، ازداد حجم التجارة بين البلدان.

2) البلدان وافرة العمالة يجب أن تتخصص في إنتاج بضائع كثيفة العمالة وتصديرها، أما البلدان صاحبة الوفرة في رأس المال فينبغي أن تنتج بضائع ذات كثافة في رأس المال وتصديرها.

3) إن تطوير التجارة الدولية له آثار هامة على إعادة توزيع دخول عناصر الإنتاج. إن هذه التنبؤات تشير بوضوح إلى أنه من الأرجح أن تكون للبلدان العربية وتركيا

علاقات تجارية أكثر كثافة مع البلدان المتقدمة، أكثر من العلاقات المتبادلة بين هذه البلدان فيما بينها، وهذا يعني أن النظرية لا توفر أساساً للعلاقات التجارية كي تنمو بين بلدان مثل تركيا والعالم العربي، وتشير النظرية أيضاً إلى أن لكل من تركيا والبلدان العربية ميزة مشتركة في إنتاج بضائع كثيفة العمالة تعمل على تصديرها، بينما تستورد البضائع ذات الكثافة في رأس المال من البلدان المتقدمة. وبالنسبة للدخل، فإذا سار تطور التجارة بالاتجاه الصحيح دون عقبات وفق ميزان الاستيراد والتصدير أعلاه، فلنا أن نتوقع زيادةً نسبيةً في دخل العمالة في تركيا والبلدان العربية.

وبعد ذلك يتجه أنجين لدراسة مدى إمكانية تطبيق النظرية على الواقع العملي من خلال قوائم متعددة للصادرات والاستيرادات التركية مع دول العالم والعالم العربي ليخلص إلى مقترحات مفادها: إن نظرية التجارة الدولية لا توفر أساساً لتطوير العلاقات التجارية بين تركيا والبلدان العربية. إلا أن هذه النظرة التشاؤمية ناشئة عن الطبيعة الاستاتية ـ (Static) الجامدة ـ للنظرية. وعندما نتناول المشكلة بشكل دينامي (Dynamic) ونقبل وجهة النظر القائلة بأن الميزات المقارنة والتنافسية ليست معطاة بشكلٍ مفروغ منه ـ بل يمكن استحداثها أو خلقها، فسيكون باستطاعة حكوماتنا والمنظمات غير الحكومية أن تعمل الشيء الكثير، فحكوماتنا يمكنها أن تعمل أكثر في مجالات التربية والبحث والتطوير والخدمات مثل المواصلات والتسويق والإعلام التجاري، وهذا بدوره سيوفر الأساس الضروري لتطوير العلاقات التجارية بين البلاد العربية فيما بينها وبينها وبين تركيا.

ويوضح: إن مركز التجارة العالمي (ITC) قد استخدم في كثير من البلدان التوجه ذا المراحل الثلاث لزيادة التبادل التجاري، والذي أظهر بجلاء أن هناك إمكانية لتوسيع مدى التبادل التجاري بين الدول النامية. المرحلة الأولى لهذا التوجه هي تحليل التدفق التجاري بين البلدان المعنية. تتبعها المرحلة الثانية وهي عبارة عن سلسلة من التحليلات لوضعية العرض والطلب في البلدان ذات العلاقة. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يلتقي المشترون والبائعون

(المستوردون والمصدرون) في اجتماعات تجارية مختلفة. ويرى أنجين أن بلادنا تعاني من مشكلة قلة المعلومات أو صعوبة الحصول عليها ولا تعاني من نقص في الإمكانيات، لذا علينا أن نحاول التغلب عليها.

وتحت عنوان: «علاقات تركيا الاقتصادية مع الشرق الأوسط بعد دخولها الاتحاد الجمركي الأوروبي» حاضر «سيما كلايجوغلو». فرأى أن تركيا كانت تحاول دوماً أن تكون لها علاقات اقتصادية متوازنة وتقدمية مع بقية العالم، وأن وضع تركيا الجغرافي والوفرة النسبية في مواردها البشرية والطبيعية قد مكّناها منذ أمد بعيد من إقامة علاقات اقتصادية ثابتة مع بلدان المنطقة ومناطق مختلفة في العالم: فهناك بلدان منطقة التجارة الحرة في أوروبا، والبلدان الإسلامية في الشرق الأوسط، وبلدان منطقة البحر الأسود. ثم إن الاتحاد الأوروبي يُعد شريكها التجاري الرئيسي سواء من حيث الصادرات أو الواردات، وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي تكمن وراء إلحاح تركيا على الانضمام للاتحاد الأوروبي. ثم يعرض «كلايجوغلو» لجدولين يوضحان صادرات وواردات تركيا حسب التوزيع الجغرافي، حيث يشير كلا الجدولين إلى أن أكثر من نصف صادرات تركيا ووارداتها مع منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) على العموم، وبلدان الاتحاد الأوروبي على الخصوص. ومع أن لتركيا علاقات اقتصادية بارزة مع البلدان الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. فإن نسبة 90,2٪ من مجموع الشركات ذات رأس المال الأجنبي في تركيا منذ العام 1994 هي من بلدان مجموعة التعاون الاقتصادي والتنمية، و57,9٪ من هذه النسبة للاتحاد الأوروبي، في حين أن حصة البلدان الإسلامية من مجموع رأس المال الأجنبي هي 5,6٪ فقط.

ويعرض «كلايجوغلو» لتاريخ العملية التجارية بين تركيا والاتحاد الأوروبي والتي بدأت بمعاهدة أنقرة عام 1963، وصولاً إلى قبول تركيا بالدخول في اتحاد الجمارك الأوروبي بدلاً من دخولها في الاتحاد عام 1995، بعدما رفض الاتحاد طلب انضمامها الكامل إليه والمقدم عام 1987. ومن دون أدنى شك فإن لدخول تركيا اتحاد الجمارك الأوروبي فوائد اقتصادية كبيرة على الاقتصاد التركي ويرتب

على تركيا التزامات وترتيبات لقبول عضويتها مستقبلاً في الاتحاد الأوروبي ككل. وبالفعل فقد بادرت تركيا إلى تكييف هيكلية تعريفاتها بموجب التعريفات الخارجية المشتركة للاتحاد الأوروبي فيما يتعلق بالبلدان الأخرى وقبول أنظمة التجارة التفضيلية للاتحاد الأوروبي.

ومع أن علاقات تركيا الاقتصادية الرئيسية هي مع بلدان الاتحاد الأوروبي ومنظمة التجارة الحرة الأوروبية، ولكن مما لا شك فيه أن الروابط التاريخية والسياسية بين تركيا وبلدان الشرق الأوسط تجعل آفاق التعاون الاقتصادي بينهما مهمةً للغاية بعد وصول تركيا إلى اتحاد الجمارك الأوروبي، خصوصاً أن تركيا تستورد أساساً المواد الخام من الشرق الأوسط وتصدر المنتجات الغذائية والمنسوجات والسيارات ومنتجات صناعية أخرى، وتتصدر المملكة السعودية وإيران والجزائر قائمة البلدان من حيث الصادرات والواردات التركية، ويليها سوريا ومصر والإمارات والأردن ولبنان والكويت. ويرى «كلايجوغلو» أن علاقة تركيا بإسرائيل علاقة مهمة اقتصادياً وتشمل تجارة تركيا مع هذا البلد تصدير المواد المعدنية والمنتجات الزراعية، والمواد الكيماوية والقطن والآلات، وتبلغ صادرات تركيا لإسرائيل 9٪ من مجمل صادراتها للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، في حين أن وارداتها من إسرائيل بلغت 4,3٪ في العام 1995، وهناك شركات متبادلة تعمل في كلا البلدين والعلاقات التجارية والاقتصادية مرشحة للتطور يوماً بعد يوم. وختاماً يرى أن دخول تركيا الاتحاد الأوروبي سيعود عليها بمنافع اقتصادية مهمة؛ لكن قوة العلاقات لا ترتبط بذلك، فسواءٌ أدخلت الاتحاد الأوروبي أم لم تدخل، فإن ذلك لن يغير شيئاً، إذ إن تركيا مرتبطة بأوروبا اقتصادياً.

الجلسة الثانية: آفاق التعاون الاقتصادي العربي - التركي. الدكتور فاضل الجلبي رأى في محاضرته أن العلاقات الاقتصادية والمالية بين تركيا والعالم العربي أخذت تتطور منذ وقت قريب نسبياً، وقد بدأت هذه العلاقات تتخذ شكلاً ملحوظاً بالذات بعد انفجار أسعار النفط في منظمة البلدان المنتجة للنفط (OPEC) في السبعينات الأمر الذي أدى إلى زيادة مدفوعات تركيا

الخارجية، فدفعها ذلك لتوسيع صادراتها إلى الأسواق العربية، هذه الصادرات التي تتألف من المواد الغذائية والمنتجات الصناعية وبعض المواد الكيماوية والآلات على اختلافها، ولكن هذه الصادرات لم تكف لتسديد كلفة النفط المستورد وحده والذي بلغت قيمته 2,7 مليار دولار في العام 1990. فكيف الحال وتركيا تستورد مواد خاماً من البلدان العربية بأكثر من 250 مليون دولار؟ غير أن الميزان التجاري السلبي مع العالم العربي قد عوضت عنه حوالات مهمة حصلت عليها تركيا لقاء تصديرها لخدمات إلى العالم العربي بشكل أعمال إنشائية وأجور عبور، وسياحة وتصدير اليد العاملة، وقروض مصرفية وحوالات مالية. . . إلخ.

إن العلاقات الاقتصادية بين تركيا والعالم العربي قد مرت بمراحل متعددة ومستويات مختلفة بين نمو وتدهور قبل حرب الخليج الثانية، التي أوجدت نمطاً جديداً للروابط الاقتصادية الخليجية بالغرب خصوصاً الولايات المتحدة، وهذا يُعطى الصادرات الأميركية ميزة تنافسية على بقية المصدرين لأسواق الخليج، ويعني ذلك أن المنافسة في أسواق الخليج ستبلغ حدود الضراوة بحيث إن جهود تركيا لتوسيع مدى صادراتها من السلع والخدمات ستنحسر مع مرور الوقت. إن تدهور الأعمال التجارية الثنائية مع البلدان العربية، والأداء الضعيف للاقتصاد التركي خلال السنوات الخمس الماضية، يضيف إلى واقع تركيا الاقتصادي معضلة أن تطلعها للاندماج مع الاقتصاد الأوروبي لا يتوافق مع واقع حال اقتصادها. وأمام هذه الظروف فإن الطريق أمام تركيا للوصول إلى الاتحاد الاقتصادي الأوروبي طويلةٌ جداً.

ومع ظهور التجمعات الاقتصادية الإقليمية كخيار أفضل من أجل البقاء اقتصادياً فإن التجمع الاقتصادي الذي يمكن أن يتكون بين العراق وإسرائيل وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين وربما إيران إضافة إلى تركيا، يقدم بديلاً اقتصادياً مناسباً لكل من تركيا وجيرانها في الجنوب. إلا أن عقبات مهمة تقف في طريق التكامل الاقتصادي الإقليمي وهي النزاعات السياسية والقومية التي تعج بها المنطقة، والتباين في التطلعات الاقتصادية المتفاوتة بين مختلف

هذه البلدان فيما يتعلق بالمياه والنفط والقروض والاستثمارات والتبادل التجاري، والأزمات المحلية المتداخلة بين أكثر من دولة مثل الأكراد والأتراك والعراقيين، وإضافةً إلى كل ذلك الطموح لتحقيق الزعامة الاقتصادية الإقليمية. وطالما أن الأمور على ما هي عليه الآن في المنطقة، فإن تأسيس سوق شرق أوسطية مشتركة قد تبدو غاية طوبائية، لأن مشروعاً من هذا النوع يتطلب حداً أدنى من التجانس في الأنظمة السياسية والاقتصادية للبلدان الأعضاء واقتصاداً للسوق الحرة (Free market economy).

المحور الثاني: العرب والأتراك ومفهوم الأمن الإقليمي

الجلسة الثالثة: المحاضرة الأولى في هذه الجلسة كانت للدكتور حسن أبو طالب. ذكر المحاضر أنّ هناك ثلاثة مستويات أمنية: 1) مستوى الأمن القومي ويتعلق بدولة محددة 2) مستوى الأمن الإقليمي ويرتبط بمنطقة معينة تتكون من عدة دول 3) مستوى الأمن الدولي ويشمل المجتمع العالمي ككل.

والأمن الإقليمي هو مفهوم وسطي (Intermediate Concept) يعالج التفاعلات الأمنية بين الدول في منطقة إقليمية محددة، وهو المفهوم الذي نسلط عليه الأضواء هنا. والحقيقة المعروفة إن الشرق الأوسط اتصف دوماً بميل قوي للنزاعات بين الأجناس والأديان والأيديولوجيات، فحدود الدول والموارد والقيم والتنمية الاقتصادية غير المتساوية والتوترات العرقية والطائفية والقومية أسهمت في تكوين التهديدات لاستقرار المنطقة، إضافة إلى التأثيرات الدولية. ولكن أحداث السنوات الخمس الأخيرة، أظهرت على أرض الواقع شرقاً أوسط جديداً بالمعنى السياسي والعسكري. فهناك سببان رئيسيان وراء هذا التغيير. السبب الأول: هو انهيار الاتحاد السوفياتي وما رافقه من تطورات سياسية وأمنية واقتصادية كان لها أثرها الكبير على المنطقة. أما السبب الثاني: فهو تفجير أزمة الخليج في 2 آب 1990، وما رافق هذه الأزمة من أحداث كان أبرزها «عاصفة الصحراء» التي كانت نقطة تحول في تاريخ الشرق الأوسط. فقد أثّرت بشكل بالغ على السياسات الأمنية لدول المنطقة، وللقوة الكبرى كذلك.

إن السببين المذكورين أعلاه قد دفعا دول الشرق الأوسط للسعي وراء رؤية جديدة للأمن والسلام، خصوصاً مع انطلاقة عملية السلام على نطاق واسع في عام 1991 بين العرب وإسرائيل، برعاية أمريكا بشكل أساسي، التي أصبح لها وجود عسكري كبير في العديد من دول الخليج بعد «عاصفة الصحراء».

وفي هذا المجال، وبعد انطلاق عملية السلام، عقدت اللجنة المكلفة بالأمن الإقليمي والحد من التسلح عدة اجتماعات وقد شهدت المناقشات مشكلتين رئيسيتين ناشئتين عن الاختلاف بين العرب وإسرائيل هما: مشكلة الاختيار بين التوجّهات السياسية والأمنية بالنسبة لعملية السلام. ومشكلة الأولويات في جدول أعمال محادثات الحدّ من التسلح، والتي أصر العرب، على عكس موقف إسرائيل، منذ البداية على بحث مختلف قضايا التسلح بينهم وبين إسرائيل، خصوصاً الأسلحة النووية الإسرائيلية. إن الحصاد الفعلي لمفاوضات الحد من التسلح لا يزال محدوداً جداً. وفي حال تم الوصول إلى قواسم مشتركة بين العرب وإسرائيل في هذا المجال، فإن الوضع يختلف تماماً بالنسبة لكل من إيران وتركيا لأن هذين البلدين لا يكوّنان عاملاً في التوازن الإقليمي في نطاق الدائرة العربية ـ الإسرائيلية، إضافةً إلى أن التسلّح في إيران وتركيا تتحكم فيه عوامل مختلفة، ثم إنّ أياً من إيران وتركيا لم تعبر عن رغبتها بصراحة بالانضمام إلى عملية الحدّ من التسلح في الشرق.

ونظراً لأهمية تركيا في ظل النزاعات والاختلافات العربية المتعددة والمتنوعة فإن العديد من دول العرب تجد نفسها مضطرةً لعلاقات مع تركيا، خصوصاً تلك الدول التي ترتبط مواردها الطبيعية بالموارد التركية خصوصاً المياه، ولهذا أصبح العالم العربي حساساً من الناحية الأمنية لتحركات وتحالفات جيرانه خصوصاً تركيا والحبشة اللتان تعتمد عليهما العديد من الدول العربية مثل سوريا والعراق ومصر والسودان في مواردها المائية.

وتحت عنوان: «السياسة الخارجية التركية والأمن الإقليمي والتعاون في الشرق الأوسط» حاضر أرسين كلايجوغلو.

تتميز تركيا والدول العربية بالانتماء إلى نفس الديانة والمنطقة وفي حيازة بعض الحدود المشتركة فيما بينها، كما أن للجانبين علاقات ثقافية واقتصادية وسياسية طويلة نسبياً. وقد أثرت الأفكار والمثل القومية تأثيراً بالغاً في العلاقات العربية ـ التركية منذ الحرب العالمية الأولى، وما بعدها وسببت لها إحباطاً. وعلى أثر انهيار الاستعمار الفرنسي والبريطاني عقب الحرب العالمية الثانية أخذت تركيا تنشىء علاقات مباشرة مع جاراتها من الدول العربية، إلا أن تدهور العلاقات بين تركيا والاتحاد السوفياتي دفع تركيا إلى التقارب مع الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، وأصبحت تركيا عضواً في حلف شمالي الأطلسي (NATO) والمجلس الأوروبي في الخمسينات، وقد عدلت تركيا سياستها الخارجية لتلائم الأهداف العامة لحلف شمالي الأطلسي وحلفائها الغربيين. وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث مواجهة بينها وبين جيرانها العرب، بسبب موقفها من الغرب المستعمر بنظر العرب والمساند لإسرائيل التي تحتل أراضي عربية. وقد عادت تركيا وبدأت تتقرب من الدول العربية في الشرق الأوسط عن طريق تطوير علاقات اقتصادية ثنائية واتصالات سياسية مع كل واحدة من الدول العربية بنهاية الستينات. وأخذت تركيا بعد العديد من الأزمات السياسية والعسكرية التي عصفت بالمنطقة آنذاك تشجع رجال الأعمال الأتراك على إقامة علاقات قوية بالشرق الأوسط ودوله العربية النفطية على وجه التحديد. وأخذ رؤساء الوزارة ورؤساء الجمهورية الأتراك يتبادلون الزيارات المتكررة مع نظرائهم العرب بصحبة حاشية كبيرة من رجال الأعمال في الثمانينات. وأخذت النخب السياسية والاقتصادية تتفاعل مع بعضها البعض بشكل منتظم، حيث تكثفت العلاقات الثنائية السياسية والاقتصادية، رغم أن أياً من الطرفين لم يغير أهداف سياسته الخارجية بالنسبة للطرف الآخر. وفي الثمانينات أصبح العراق وإيران شريكي تركيا الرئيسيين مباشرة بعد ألمانيا، غير أن حرب الخليج الثانية وضعت نهاية مفاجئة لهذا التطور.

وفي ظل كل هذه التطورات كانت تركيا حريصة على عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية، وقد سعت لأن تقلل من خطر دخول الدول العربية في ائتلاف ضدها في أي قضية كانت. لذا فإن السياسة الخارجية التركية تحاول أن

تنتهج طريقاً لا يفسح المجال لقيام تحالف عربي ضدها بخصوص أي قضية أو مجموعة من القضايا، كما أن تركيا سعت للفصل بين روابطها مع الغرب وبين صلاتها مع الدول العربية ولكن ذلك لم يكن بالأمر السهل.

ويختم كلايجوغلو: إن السياسة التركية كانت قائمةً على مبادىء راسخة وقد أحدثت التطورات الأخيرة انحرافات عن بعض هذه المبادىء، أولها أن تركيا أصبحت متورطة في أحداث شمالي العراق عقب حرب الخليج. ثانيها إن المياه قد دفعت بعض الدول العربية إلى ائتلاف ضد تركيا وفي هذا خرق لمبدأ أخر في السياسة الخارجية التركية والقاضي بضرورة «تجنب كل ما من شأنه أن يؤدي بالدول العربية إلى ائتلاف ضدها». وأخيراً، أن تركيا قد أقامت روابط أوثق بإسرائيل بعد «اتفاق أوسلو» بقصد مواجهة تهديد مشترك ألا وهو الإرهاب الذي تدعمه إيران وسوريا والعراق. وهذا يعني أن التوازن الذي حاولت تركيا أن تتبعه تجاه العرب من جهة وإسرائيل أو غيرها من جهة أخرى قد مالت كفته نحو إسرائيل. وعلى تركيا أن تستعد لمواجهة حرب باردة تدور رحاها حول توازن الإرهاب في المستقبل، خصوصاً على حدودها الجنوبية مع بعض الأنظمة العربية.

الجلسة الرابعة الختامية: العلاقات العربية ـ التركية نظرة مستقبلية

ركز المشاركون في هذه الجلسة الختامية على جملة قضايا حول مستقبل العلاقات التركية العربية على النحو التالي:

1) ضرورة مواصلة بحث القضايا الأساسية التي تناولتها هذه الندوة كقضية المياه والأقليات، والعلاقات التجارية وحقوق الإنسان والديمقراطية وغيرها.

2) العمل العربي ـ التركي المشترك لاحتواء التطرف الديني ومحاربة الإرهاب عن طريق تجسيد مفهوم الاعتدال، وقد سجلت اعتراضات أبرزها من الأميرة وجدان علي على المساواة بين الإسلام والحركات الرجعية والتطرف والإرهاب التي يحاول البعض بدواعي مشبوهة إيهام الناس بوجودها، داعيةً إلى الفصل بين الإسلام وهذه المفاهيم.

3) إن العلاقات العربية ـ التركية تستند إلى خلفية تاريخية ثقافية، وإن العلاقات الاقتصادية بين البلدان العربية وتركيا تستند بالدرجة الأولى إلى العلاقات التجارية الثنائية، التي يجب توسيعها وتطويرها في ظل التطور الجاري في المنطقة.

4) إن دول الشرق الأوسط بحاجة إلى إدراك أهمية التعاون في مختلف المجالات وضرورة الإسراع لتحقيقه، وإن التعاون الاقتصادي الإقليمي قد أصبح ضرورياً بسبب ازدياد أهمية التوجهات الإقليمية، ولأن الشرق الأوسط يواجه خطر التهميش.

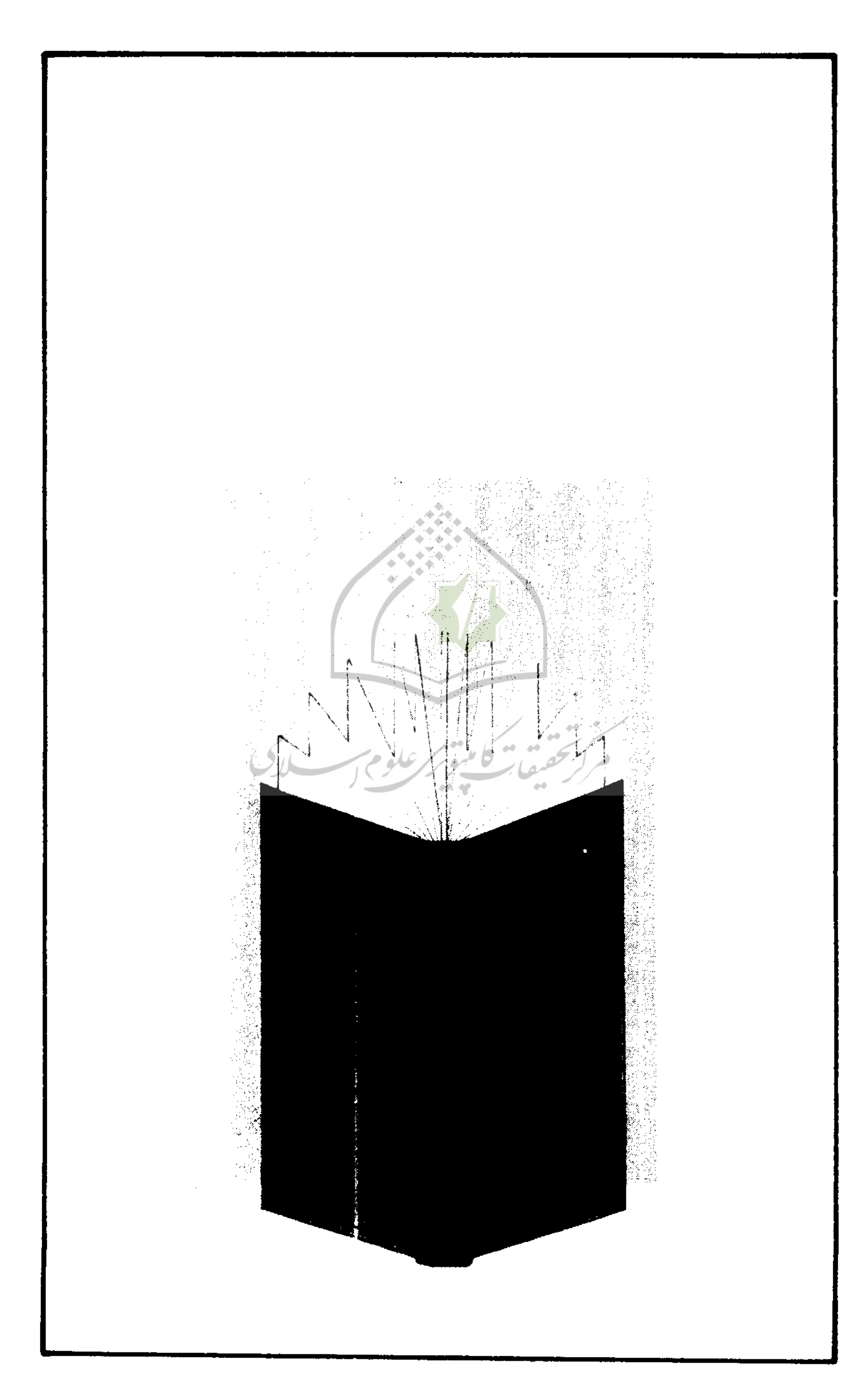
5) بما أن اللجوء إلى المجابهة العسكرية لحل المشاكل العربية ـ التركية أمر غير مرغوب فيه، لذا ينبغي إنشاء هيئة لحل النزاعات وفض الخلافات على غرار منظمة الأمن والتعاون في أوروبا، وهذا الأمر طرحه ولي العهد الأردني الأمير الحسن في الجلسة الافتتاحية.

6) بذل قصارى الجهود لتنفيذ مبادرات الحد من التسلح، والعمل الدبلوماسي الرامي إلى حل الخلافات والتركيز على إجراءات بناء الثقة بين كافة الأطراف. إن هذه الندوة تسلط الأضواء على طبيعة العلاقات التركية ـ العربية والمشاكل التي تعتريها، وآلية نظرية لحل هذه المشاكل، ولكن من دون أن تصل الحلول المقترحة إلى مرحلة التطبيق في ساحة الواقع، ولعل ذلك مرده إلى العديد من الفوارق، في النظم، والثقافات والعلاقات الاقتصادية، والتطلعات الأمنية والعسكرية المستقبلية، والاختلاف حول الموارد الطبيعية وفي مقدمتها المياه.

ومن خلال ما تقدم، يمكن القول إنه يقوم بين العرب والأتراك نوعان من السدود، السدود التي تنشئها تركيا ضمن مشروعها الكبير جنوب الأناضول، وهو ما يهدد الأمن الغذائي والعمران في بلدان عربية، وسدود أخرى نفسية قائمة من الماضي بين العرب والأتراك، فالأتراك لم ينسوا أن العرب ـ كما يقولون ـ خانوهم في الحرب العالمية الأولى فساندوا بريطانيا وفرنسا في حربهما ضد

الدولة العثمانية ـ دولة الخلافة الإسلامية. والعرب في المشرق ما يزالون يذكرون أن القومية التركية ودولتها الحديثة قامت على عملية تتريك وعلى حرب عرقية ضدهم، وأن لواء الاسكندرون قد اقتطع من سوريا ليضم إلى تركيا بتواطؤ مع فرنسا دولة الانتداب، وأن تركيا ساندت إسرائيل منذ قيامها وكانت الدولة الإسلامية الوحيدة التي اعترفت بها وبنت معها علاقات وثيقة، وما تزال تبني تحالفاتها معها بشكل استفزازي ضد العرب.





مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نحو نظام نقدي إسلامي*

(محمد عمر شابرا)

مراجعة هيثم مزاحم

تترافق جهود الحركات الإحيائية الإسلامية لقيام الحكومات الإسلامية وتطبيق الشريعة مع الدعوات إلى إحياء الفكر الإسلامي وتجديده في مختلف جوانبه كي يتلاءم مع تطورات الزمان والمكان. ولعلَّ أبرز جوانب الفكر الإسلامي، التي تحتاج إلى بحث ودراسة عميقين، هو الاقتصاد الإسلامي نظراً لأهمية الاقتصاد في استقرار الحياة السياسية والاجتماعية للدول والشعوب وازدهارها من جهة، ولعدم التبلور الكامل للنظام الاقتصادي الإسلامي من جهة أخرى.

والمشكلة الأساسية، التي تواجه عملية أسلمة الاقتصاد في الدول الإسلامية، هي في اعتماد نظام نقدي لاربوي بسبب التحريم الإسلامي للربا، في الوقت الذي أضحى فيه النظام الربوي أساس الاقتصاد العالمي. وتزداد المشكلة تعقيداً اليوم بفعل التداخلات بين اقتصادات الدول وتدخلات مؤسسات النظام النقدي العالمي في الدول النامية بحيث يصعب تصوّر استقلال اقتصادي حقيقي لها.

ولهذا السبب نجد الباحث الإسلامي، الذي يدرس الاقتصاد الإسلامي وينظّر له، ينتقل مباشرة إلى البحث في أسس النظام النقدي الإسلامي الذي يقوم على أساس المصارف اللاربوية. ويمكن ضرب المثل بتجربة المفكر الإسلامي الراحل

---

* محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأميركية: فرجينيا، 1981.

محمد باقر الصدر الذي ما أن انتهى من وضع كتابه «اقتصادنا» حتى باشر في إنجاز كتابه «البنك اللاربوي في الإسلام».

أما كتاب الدكتور محمد عمر شابرا، الصادر أصلاً باللغة الإنكليزية، والمعنون بـ «نحو نظام نقدي عادل»، فهو دراسة شاملة حول «النقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام». وتتميّز بشموليتها لأهداف النظام النقدي الإسلامي ومؤسساته وعملياته، ويجمع الباحث بين معرفته الأكاديمية الواسعة بالاقتصاد العالمي ودراسته المعمَّقة للاقتصاد الإسلامي من مصادره الأصلية، الأمر الذي يظهر جلياً في حواشي الكتاب وفهرس مصادره.

جذور الأزمة

يعتبر الدكتور شابرا أن الاقتصاد العالمي يشهد حالةً من عدم الاستقرار غير العادي بسبب مشكلات التضخم والركود والبطالة وارتفاع معدلات الفائدة الفعلية وتقلّب أسعار الصرف مما يؤدي إلى وجود الفقر المدقع وسط الغنى الفاحش والظلم الاقتصادي الاجتماعي في أشكاله المختلفة وفي البلدان كافة، ولا سيَّما في البلدان النامية التي تعاني من عجوز كبيرة في موازين المدفوعات ومن عدم قدرتها على خدمة ديونها الباهظة.

ويرى الكاتب أن لأزمة الاقتصاد العالمي جذوراً عميقة ـ من وجهة نظر إسلامية ـ تتمثل في عدم وجود «صحة اجتماعية نابعة من صميم الوعي الإنساني المصحوب بالعدالة والاستقامة في (كل) مستويات التفاعل البشري. ولا يمكن أن تتحقق هذه الصحة دون تحوّل أخلاقي للفرد والمجتمع الذي يعيش فيه هذا الفرد». وحيث إن للبشر احتياجات مادية وأخرى روحية، وتعتمد سعادتهم على تلبية هذه الاحتياجات تلبية متوازنة، فإن الانحلال الأخلاقي المتزايد وسيادة النزعة الاستهلاكية أدّيا إلى اختلال التوازن في التصرفات والميول، إذ اشتدَّ الحرص على امتلاك السلع المادية، وعلى تلبية الحد الأقصى من الرغبات، في حين لم يقابل ذلك سوى «اهتمام قليل جداً بالاحتياجات الإنسانية، أو بطبيعة ونوعية السلع والخدمات التي يتم إنتاجها

لتلبية هذه الاحتياجات، أو بتوزيعها توزيعاً عادلاً على (كل) أفراد **المجتمع**». فالمشكلة هي أساساً أخلاقية تنبع من تحوّل القيم والأهداف مادية بالكامل إذ أصبح الهدف الأول للحياة في مختلف أنحاء العالم هو «تلبية الحدّ الأقصى من الرغبات من خلال معدل مرتفع للنمو الاقتصادي. . . وتمَّ توجيه الجهاز الإنتاجي كله توجيهاً مباشراً أو غير مباشر لتحقيق هذا الهدف، بغض النظر عمَّا إذا كانت هذه الرغبات ضرورية أو غير ضرورية للوفاء بالحاجات الإنسانية، ولتحقيق الرفاه البشري العام».

ويلاحظ الباحث الأميركي تاوني «أن جزءًا من السلع التي يتم إنتاجها سنوياً، ويُطلق عليها اسم الثروة، ليست بالمعنى الدقيق للكلمة إلا هدراً، لأنها تتكون من مواد، بالرغم من احتسابها جزءًا من دخل الأمة، إلا أنه كان من الواجب عدم إنتاجها أصلاً، حتى يتم إنتاج مواد أخرى بوفرة كافية». وهكذا فإن عملية تزيين السلع الاستهلاكية غير الضرورية عبر الدعاية المنظمة يجعل الرغبات بلا حدود، وغير قابلة للإشباع، بالمقارنة مع الاحتياجات البشرية الفعلية.

وزاد الطين بلةً اتساع الفجوة الاجتماعية والاقتصادية بين الأغنياء والفقراء، ولم تشبع تماماً بعض الحاجات الأساسية للفقراء، كالغذاء والكساء والتعليم والصحة والسكن. وأدت مشكلات التضخم والبطالة والركود إلى تدهور أحوالهم.

وقلّلت أعراض الاستهلاك التفاخري غير المحدود من معدّل الادخار بسبب تواطؤ النظام المصرفي في هذه العملية حيث قام بوظيفة مزدوجة، «هي خلق وإشباع شهوة الاقتراض، وذلك بتسهيل الوصول إلى الائتمان، فموّلت الحكومات إنفاقها المفرط بجرعات كبيرة من عجوز الموازنة، كما تمَّ سدّ هذا الإنفاق. . .، بالاقتراض من المصرف المركزي (طبع النقود)، مما أدى إلى تناقص معدّل الادخار في القطاع الخاص على نقصه. ولما زاد القطاع الخاص من إنفاقه الاستهلاكي والاستثماري على حدٍ سواء، قامت المؤسسات المالية بتلبية الطلب المتزايد على الائتمان، من خلال خلق الودائع. وتعاونت المصارف المركزية بعضها مع بعض في هذه العملية، عن طريق التوسّع في

إصدار النقود ذات الطاقة العالمية. ولما كانت الموارد الطبيعية محدودة، فإن عرض السلع والخدمات لم يستطع مجاراة الطلب عليهما. فنشأت فجوة بين التوقعات وتلبيتها، فأدى ذلك إلى نشوء التوترات، التي تعمقت وترسخت في المجتمعات الحديثة. وأدت هذه الفجوة بدورها إلى تسريع معدّل التضخم، الذي أصبح الآن واحداً من أكبر المشكلات التي يواجهها الاقتصاد العالمي.

وبالإضافة إلى ذلك، لعب النظام المصرفي دوراً في تعزيز الفوارق الاقتصادي: إذ زاد إنتاج السلع والخدمات للأغنياء، وهو إنتاج باهظ التكاليف وغير ضروري، ونقص إنتاج السلع والخدمات الموجهة للفقراء، وهو إنتاج قليل التكلفة وضروري، الأمر الذي يخلّ بمبدأ العدالة في إدارة الاقتصاد، وذلك لأن النظام الاقتصادي الأفضل ـ كما يقول جون غالبريت ـ «هو النظام الذي يفي بمعظم ما يريده معظم الناس». ويعلّق الدكتور شابرا أنه وفق التعاليم الإسلامية يُفضّل أن نضع كلمة «ما يحتاجه» بدل كلمة «ما يريده» الواردة في عبارة غالبريت.

يقول الكاتب إن «الحكومات بصفة عامة غير قادرة أو غير راغبة في إلغاء أو خفض عجز الموازنة، الذي هو، طبقاً «للحكمة التقليدية»، المنبع الأساسي للنمو المرتفع. فهو يقدم النقود ذات القوة العالية إلى النظام المصرفي، الذي يقوم بدوره في اللعبة التوسعية، عن طريق توسيع الائتمان. ويتسارع معدل التضخم، وتزداد إشارات الخطر، فيتبع ذلك فترة يسودها التقييد المالي والنقدي، بما يؤدي إلى رفع أسعار الفائدة وركود الاقتصاد، إلى جانب تحميل الحكومة والقطاع الخاص عبئاً ثقيلاً لخدمة الدين. وتحت تأثير انتقاد وسائل الإعلام وضغط الجمهور، تعود السياسات التوسعية مرة أخرى إلى الظهور. لهذا أصبحت السياسات النقدية والمالية مشلولة تقريباً».

إذاً في ظل الموارد المتاحة حالياً، ليس من الممكن إشباع طلبٍ على السلع والخدمات، تدعمه بشكل مصطنع نزعة استهلاكية، وتموّله عجوز كبيرة في الموازنات والسياسات النقدية التوسعية، فتكون نتيجته الواضحة حرارة تضخمية يتبعها ركود اقتصادي. ويرى الكاتب أنه إذا «لم تتغيّر الأخلاق ولم يتغير

الفكر الاقتصادي، فإن أي جهد تقوم به الحكومات إنما يعزّز في الواقع الركود والبطالة والقلاقل». فالمأزق الاقتصادي الذي يواجه المجتمع الرأسمالي الحديث قد نشأ نتيجة تمازج ثلاث قوى أساسية، تبدو في الظاهر منسجمة، ولكنها في الواقع متناقضة، ما لم تصاحبها إصلاحات مؤسسية ووازع من القيم الروحية. وهذه القوى الثلاث حسب دانييل بِل، هي «الشهوات البرجوازية» و«الحكومة الديموقراطية» و«الأمزجة الفردية».

وبعد أن يعيّن الباحث عيوب الرأسمالية تلك يستدرك ليقول إن الحل لا تقدمه الماركسية بنظريتها حول الصراع الطبقي والحدّ من الملكية الفردية وتأميم الملكيات لأنها تحدّ أيضاً من الحافز الإنساني ومن الكفاية الاقتصادية كما تساهم بشكل كبير في الانحلال الأخلاقي الذي يعتبر سبب المشكلة الإنسانية.

وهكذا يطرح الكاتب البديل الثالث وهو النظام الإسلامي الذي يمزج بين المبادىء الأخلاقية والروحية والتشريعات الاقتصادية بما يؤدي إلى تحقيق العدالة والمساواة الاجتماعيتين بين البشر. فما هي أسس المشروع الإسلامي؟

البرنامج الإسلامي

يعتقد الدكتور شابرا أن «للإسلام مزايا فكرية تمكّنه من تقديم برنامج لحل عادل وعملي للمشكلات التي تواجهها الأقطار الإسلامية، ويواجهها الجنس البشري كله، وذلك بشرط توافر الإرادة السياسية الضرورية لغرس تعاليمه وإقامة إصلاحاته».

فالإسلام عقيدة شاملة تدعو إلى وحدانية الله، والأخوة والمساواة الاجتماعية بين البشر على اختلافاتهم العرقية والطبقية. وهو يزوّدنا القيم والمؤسسات التي تساعد على تحقيق مجتمع مسؤول، يُسأل فيه كل فرد أمام الله عن طريقة سلوكه في هذه الحياة، مما يجعل الإنسان يعتبر الحياة الدنيا أو الرفاهية المادية فيها وسيلةً لا غاية لتحقيق هدف روحي أسمى يتمثل في كسب رضا الله وثوابه.

مع ذلك، فإن الإسلام يؤمن نظاماً اقتصادياً يأمر بالاستفادة من الموارد التي

أنعم بها الله على الناس لتلبية احتياجاتهم الأساسية وتوفير ظروف عيشهم الكريم. ويعتبر أنّ الثروة ليست ملكاً للإنسان إنما هي ملك الله جعلها وديعةً بين الناس لاختبار إيمانهم من خلال استفادتهم منها بشكل سليم أو عدمه وذلك لا يكون إلا بتحقيق النفع الإنساني العام والعدالة الاقتصادية الاجتماعية.

ويعتبر إشباع الحاجات الضرورية في الإسلام من أجل الرفاه العام، والحاجات لا تشتمل فقط على الضروريات اللازمة للبقاء، لكنها تضم أيضاً أسباب الراحة التي تيسّر الحياة وتزيدها بهجة دون أن تمتد إلى الحاجات الاستهلاكية غير الضرورية والتفاخرية.

ولما كانت العدالة أحد العناصر الأساسية في الإسلام فإنه قد حرَّم كل أشكال الظلم ووضع أسس الإصلاحات التي تحول دون وقوعه. ويأتي إلغاء الربا في مقدمة الإصلاحات التي فرضها الإسلام. لذلك فإن التحدي الذي تواجهه الأقطار الإسلامية هو كيفية تصميم وتشغيل نظام نقدي ومصرفي يتفق مع الشريعة الإسلامية ويمحق الربا، ويساعد في تحقيق الأهداف الاقتصادية الاجتماعية للإسلام. هذه الدراسة تسعى أن تقدّم تصوّراً شاملاً لأسس النظام النقدي والمصرفي الإسلامي في العصر الحاضر، وسنحاول أن نعرض بشكل عام ومختصر هذه الأسس والمشكلات التي تعترضها.

الأهداف والاستراتيجية

للنظام النقدي والمصرفي دور مهم في الاقتصاد الإسلامي، كما في أي اقتصاد آخر، إذ لا بدَّ له أن يسهم في تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية الكبرى للإسلام، وأبرزها:

«1 ـ رفاهة اقتصادية عامة، وعمالة كاملة، ومعدل أمثل للنمو الاقتصادي.

2 ـ عدالة اقتصادية اجتماعية، وتوزيع عادل للدخل والثروة.

3 ـ استقرار قيمة النقود، لكي تكون واسطة التبادل وحدةً حسابية موثوقة، ومقياساً عادلاً للمدفوعات المؤجلة، ومستودعاً ثابتاً للقيمة.

4 ـ تعبئة واستثمار المدخرات في التنمية الاقتصادية، بطريقة تؤمن عائداً عادلاً لكل الأطراف المعنية.

5 ـ تقديم كل الخدمات المتوقعة من النظام المصرفي، بطريقة فعالة».

قد يبدو أن ثمة تشابهاً ظاهرياً بين أهداف ووظائف النظام النقدي والمصرفي الإسلامي ومثيلاتها في النظام الرأسمالي، لكن الكاتب يرى أن ثمة اختلافاً كبيراً بينهما نتيجة الاختلاف في مدى التزام كل من النظامين بالقيم الروحية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية والأخوة الإنسانية حيث تعدُّ هذه الأهداف جزءًا من العقيدة الإسلامية لا يمكن انتهاكه. ويؤكد الدكتور شابرا على «أن الاستراتيجية هي الأمر الحاسم في تحقيق الأهداف، وهذا ما يمكن للإسلام أن يسهم فيه إسهاماً فريداً». وأما الاستراتيجية فيعتبرها الكاتب جزءًا من الشريعة لا يمكن تجاوزه. وأهم عنصر من عناصرها هو تحقيق تكامل كل جوانب الحياة الدنيوية مع الجوانب الروحية «وذلك لتحقيق السموّ الأخلاقي للإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه. فبدون هذا السموّ، لا يمكن تحقيق أي هدف من هذه الأهداف، كما يصعب أيضاً بلوغ الرفاهة الإنسانية الحقيقية». فالرفاهة الإنسانية تتحقق بإشباع الحاجات المادية والروحية للإنسان معاً دون إهمال أي من النوعين إذ يحث الإسلام المسلمين على تسخير الطبيعة والاستفادة من مواردها لخدمة البشر وصلاحهم لكنه في المقابل يحذرهم من حصر اهتمامهم بالمكاسب المادية، واعتبارها المعيار الأعلى للإنجازات الإنسانية، لأن ذلك يؤدي إلى نسيانهم للمضمون الروحي الذي لا غنى عنه للنفس البشرية.

والعنصر المهم الثاني في الاستراتيجية الإسلامية هو «أنها تقدّم برنامجاً لإعادة تنظيم كل نواحي الحياة، سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وذلك لتمكينها من إحكام النسيج الأخلاقي للمجتمع، ومن تنفيذ الأهداف العزيزة على الإسلام».

فعلى سبيل المثال، لا يمكن تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة دون الإيمان بالأخوة الإنسانية النابع من الإيمان بالله، ودون قيام نظام سياسي

اقتصادي اجتماعي يمنع الظلم والاستغلال بكل أشكاله، ويعيد تنظيم المجتمع على أسس أخلاقية ترعى الترابط الاقتصادي الاجتماعي القائم على العدالة والتعاون الذي يجعل من الدعم المادي للمستضعفين واجباً أخلاقياً (دينياً) على الأفراد والمجتمع والدولة.

أما العنصر الثالث لهذه الاستراتيجية فهو دور الدولة. فالإسلام يعترف بالحرية الفردية لكنه لا يقدّس قوى السوق. فمن مسؤولية الدولة أن تلعب دوراً إيجابياً في توجيه وتنظيم الاقتصاد للتحقّق من أن أهداف الشريعة قد تحققت بالفعل. وهذا الدور الإيجابي للدولة ليس مماثلاً لتدخل الدولة الاستبدادي على غرار الشيوعية إنما هو تدخل في حدود القيم المذكورة، وبدون تعسف، لما فيه تعزيز المصلحة العامة.

وهكذا نجد ـ حسب شابرا ـ أن النظام الاقتصادي الإسلامي يمثل حلاً وسطاً بين احترام الحرية الفردية وحمايتها دون تعريض الرفاه الاجتماعي للخطر من خلال منع استغلال الفرد للمجتمع، أي حماية مصالح المجتمع. إذاً الهدف هو تحقيق توازن سليم بين مصالح كل من الأفراد والمجتمع وفقاً لحديث الرسول (ص): «لا ضرر ولا ضرار». ويترتب على هذا المبدأ وجود رقابة مباشرة وغير مباشرة للدولة، بما في ذلك الرقابة على الأجور والأسعار، وبما في ذلك التأميم في الحدود التي تعتبر ضروريةً للمصلحة الشاملة للمجتمع الإسلامي، وفي حدود الأدوات المتاحة للدولة الإسلامية. أما الأدوات التي يجب استخدامها، فهذا ما تحدده إلى حد كبير ظروف المكان والزمان، مع مراعاة مبادىء الشريعة.

طبيعة الربا

من أهم تعاليم الإسلام في إقامة العدالة وإزالة الاستغلال في المعاملات، هو تحريم كل مصادر الإثراء غير المشروع. فنهى القرآن عن أن يأكل بعضهم أموال بعض بالباطل مثلما جاء في سورة البقرة آية 188، والنساء آية 29، والتوبة آية 34. والمقصود بكلمة الباطل هو الكسب غير المشروع أي الحصول على كسب نقدي في صفقة من الصفقات، بدون تقديم قيمة مقابلة معادلة له. ويمثل الربا في منظومة

التعاليم الإسلامية مصدراً بارزاً للكسب غير المشروع.

يخصّص الباحث ملحقاً في كتابه لمسألة أدلة تحريم الربا في القرآن والحديث النبوي. كما يتناول أيضاً حكمة تحريم الربا في الإسلام في أكثر من فصل. ولأهمية المسألة سوف نعرض لبعض أدلة حرمة الربا والحكمة من تحريمها.

ذكر القرآن الكريم الربا في أربعة مواضع **أولها** الآية 39 من سورة الروم وهي مكية، ركّزت على أن الربا يمنع عن الثروة بركة الله، في حين أن الزكاة يضاعفها الله. **وثانيها** الآية 161 من سورة النساء، وفيها إدانة صارمة للربا، تتفق مع تحريمه في الكتب السماوية السابقة. والموضع **الثالث** هو الآيات (130 ـ 132) من سورة آل عمران، والتي نزلت في السنة الهجرية الثانية أو الثالثة. أما الموضع الرابع ففي الآيات (275 ـ 281) من سورة البقرة، والتي نزلت قبيل انتهاء بعثة الرسول (ص)، وفيها تقريع شديد للذين يأخذون الربا، وتمييز واضح بين البيع والربا، وأمر من الله للمسلمين بترك ما لم يسدد من الربا، وألا يستردوا إلا أصل القرض، بل التصدّق به كلّه على المقترض إذا أعسر. ويذكر القرآن الكريم الذين يأخذون الربا مع الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، ويهدد الفريقين بعذاب إليم من عند الله. كذلك أدان رسول الله (ص) ليس من يأخذون الربا فقط بل أيضاً من يعطونه، ومن يكتبونه، ومن يشهدون عليه، حتى ساوى بين آخذ الربا ومرتكب الزنا.

أما معنى الربا، فهو لغةً يعني الزيادة أو الإضافة أو النموّ. لكن معنى الربا في المصطلح الشرعي الإسلامي هو «العلاوة التي يشترط المقرض على المقترض دفعها مع أصل القرض لأجل القرض أو لزيادة مدته. وبهذا المعنى يكون للربا نفس مدلول الفائدة بإجماع الفقهاء كلهم بلا استثناء». يقول الكاتب في إشارة إلى سعي البعض للتمييز بين الربا والفائدة: «والربا في الشرع نوعان هما: ربا النسيئة وربا الفضل. فلفظ النسيئة مشتق من نَسَأ، بمعنى (أجَّل، أخَّر، أنظَر) وذلك إلى الوقت الذي يسمح فيه المقترض بردّ القرض مقابل «الإضافة» أو «العلاوة» المتفق عليها. وبهذا ينطبق ربا النسيئة على فائدة

القرض، وهو المعنى الوارد في قوله تعالى: ﴿وأحلَّ الله البيع وحرَّم الربا﴾ (الآية 275 ـ سورة البقرة).

أما ربا الفضل فنجده في شراء وبيع السلع يداً بيد أي بيع المثل بالمثل مع الزيادة، كمقايضة 100 غرام ذهب مقابل 102 غرام ذهب فوراً. فالأحاديث النبوية الشريفة تنص أنه إذا تمت مبادلة كل من الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح بجنسه وجب التقايض الفوري والتساوي.

وينشأ عن هذه الأحاديث مسألتان: الأولى: لماذا اقتصر النص على ستة أصناف فقط؟ والثانية: لماذا يجب التساوي بين البدلين؟

وقد اختلف الفقهاء في تحديد إذا ما كان ربا الفضل يمتد ليشمل سلعاً أخرى فذهب البعض إلى اعتبار علة القياس في ربا الفضل هي كون الذهب والفضة نقداً سلعياً والأصناف الأربعة الأخرى يتم بيعها بالكيل أو بالوزن أو لأنها سلع غذائية مما جعله يدخل أصنافاً أخرى من السلع في ربا الفضل. فيما ذهب البعض الآخر إلى قصر ربا الفضل على الأصناف الستة الواردة في الأحاديث. وقد يحتج البعض على تحريم الفائدة على القروض بالقول إن الفائدة كانت محرمة في عهد الرسول (ص) لأن القروض كانت استهلاكية، ولأن الفائدة التي فرضت عليها كانت سبباً في إعنات المقترضين. يرى الباحث أن هذا الاحتجاج باطل لأنه مبنيٌّ على أساس خاطىء لأن المجتمع الإسلامي لم يكن مجتمعاً استهلاكياً ولم يكن هناك ما يدعو للاقتراض لإشباع حاجات استهلاكية غير ضرورية، بل إن الآية القرآنية التي تدعو إلى التصدّق بأصل القرض على ذوي العسرة لا تقصد قروض الاستهلاك، بل تقصد أساساً القروض التجارية الربوية، حيث يواجه المقترض بعض الخسائر فيعجز عن سداد أصل القرض، فكيف بسداد الفائدة؟

ويذهب الدكتور شابرا في تفسيره لحكمة تحريم الربا إلى أن الإسلام ينشد إقامة نظام اقتصادي، تنمحي منه كل ضروب الاستغلال، فمن الظلم أن يكون للمموّل (المقرض) ضمان الحصول على مردود إيجابي، دون أي عمل ولا اشتراك في المخاطرة، في حين لا يكون لرب العمل (المنظّم) المقترض

مع تحمّله مشقة إدارة العمل، ضمان الحصول على مثل هذا المردود الإيجابي. إن الإسلام ينشد إقامة العدل بين الطرفين: رب المال ورب العمل، فما هو السبيل إلى ذلك؟

البديل: المشاركة

ثمة بديلان عن القرض الربوي هما: القرض الحسن، والتمويل بالمشاركة في رأس المال. والقرض الحسن هو القرض الذي يُرد إلى المقرض عند نهاية المدة المتفق عليها دون أية فائدة أو نصيب في أرباح التجارة أو خسائرها. أما المشاركة في رأس المال فتتم عن طريق إسهام المموّل في أرباح وخسائر المشروع المستفيد من التمويل. وفي هذا النوع من التمويل يُوزّع المردود توزيعاً عادلاً على الاستثمار الكلّي، بين المموّل وصاحب المشروع، ويُحمَّل المموّل أيضاً نصيباً من مخاطر الاستثمار، بدلاً من تحميل رب العمل عبء هذه المخاطر كلها. والتمويل بالمشاركة في رأس المال يكون إما لمدة غير محددة، كما هو الحال في أسهم شركات المساهمة أو شركات التوصية، أو يكون لمدة محدَّدة (قصيرة أو متوسطة أو طويلة)، كما هو الحال في القروض، والسلف، والسندات الحكومية وغير الحكومية.

وحيث إن تقديم رأس المال يكون على أساس اقتسام الربح والخسارة، وليس على أساس الفائدة، فإنه يأخذ حكم التمويل بالمشاركة الموقوتة، ويصبح مستحق السداد بنهاية فترة محددة. وهذا التمويل ليس له نفس مفهومه في الاقتصاد الرأسمالي، فلا يعطي لصاحبه امتيازاً على أصول الشركة عند عدم السداد، فيكون بذلك كالشركة لا كالقرض. وهذا الأمر يجعل المموّل أكثر اهتماماً بتقويم احتمالات نجاح المشروع، وأكثر حذراً عند منح التمويل.

أما القنوات التي يمكن أن يجري فيها الاستثمار بالمشاركة في مجتمع إسلامي فهي نفسها الموجودة في مجتمع آخر، وهي الملكية الفردية للمشروع، والمشاركات (المضاربة والشركة)، وشركة المساهمة.

ولئن كانت الملكية الفردية للمشروع مسألة معروفة، فإن المشاركة في المجتمع الإسلامي تأخذ أحد شكلين فقهيين هما: المضاربة والشركة. والمضاربة هي شكل من أشكال تنظيم المشروعات، حيث يقوم رب العمل بالإدارة، بينما يؤمن الموارد المالية من الآخرين مقتسماً معهم الأرباح بنسبة يتفق عليها. ويقوم صاحب المال (المموّل أو المستثمر) بتمويل عمل المضارب (المنظّم) بوصفه مستثمراً لا مُقرضاً. وهو المالك الكلي أو الجزئي للمشروع، ويسهم في مخاطره بنسبة حصته في مجموع التمويل. بينما يدير المنظّم أموال الاستثمار التي يضعها المموّل أو المموّلون تحت تصرفه، طبقاً لاتفاق المضاربة. ومسؤولية المموّل محدودة برأس ماله لا أكثر، وتنحلّ المضاربة بمجرد انتهاء غرضها أو عند انتهاء مدتها.

أما الشركة وهي شكل آخر من أشكال تنظيم المشروعات، حيث يسهم شخصان أو أكثر في تمويل العمل وإدارته، بنسب متساوية أو متفاوتة. ويتم تقسيم الأرباح بنسب عادلة، متفق عليها بين الشركاء. أما الخسائر فيتم تحمّلها بنسب رأس المال. وتعدُّ شركات المساهمة للمؤسسات المالية أنسب أشكال الاستثمار المتاحة لجماهير المدخرين، الذين ليست لهم مشاريع خاصة يستثمرون فيها مدخراتهم، ولا لديهم القدرة على تقويم المشاريع القائمة، ولا أن يصبحوا شركاء موصين. فأسهم الشركات أكثر جاذبية لهم، نظراً للسهولة النسبية التي يمكن بها شراء الأسهم حيث يرغبون في الاستثمار، أو بيعها حين يحتاجون إلى السيولة. ويرى الدكتور شابرا ضرورة إصلاح شركات المساهمة وفقاً لتعاليم الإسلام من أجل حماية مصالح المساهمين والمستهلكين، وكذلك إصلاح المصافق (البورصات) حتى تعبّر أسعار الأسهم بشكل أو بآخر عن الظروف الاقتصادية الحقيقية، ولا تتقلب تقلبات عشوائية استجابة لقوى المضاربة.

كما يعرض الباحث بعض الإصلاحات الأساسية التي يجب قيامها في الاقتصاد الإسلامي. فلا يكفي إلغاء الربا بل يجب استئصال كل أشكال الظلم وإحياء نظام التعاضد الإسلامي عبر إحياء فريضة الزكاة والعشر من خلال

المؤسسات الإسلامية، وينبغي في المقابل إقامة نظام قضائي عادل ونشر الأخلاق والقيم الاجتماعية والاقتصادية التي تساهم في تحقيق الأهداف الإسلامية. ولعل أبرز هذه الإصلاحات: الادّخار من خلال الاعتدال في الإنفاق وترك الإسراف والتبذير في الأمور الاستهلاكية غير الضرورية والتفاخرية، والقضاء على الاكتناز من خلال تشجيع استثمار الأموال في تعزيز الخير العام والإنتاج الوطني، تجنّب الهدر في الإنفاق الحكومي، الفاعلية في استخدام المدخرات استخداماً منتجاً، زيادة نسبة التمويل بالمشاركة، تقليل سلطة المصارف وعدم تركيز الثروات في أيدي أقليات نافذة اقتصادياً وسياسياً، وإنشاء سوق للأوراق المالية وتنظيمها تنظيماً سليماً من أجل زيادة تمويل الأعمال بالمشاركة.

وثمة اعتراضات تثار على الاقتصاد اللاربوي منها أنه لا يُقدر بواسطته على التخصيص الأمثل للموارد بسبب غياب الفائدة وعدم وجود آلية لمعادلة الطلب على الأموال مع العرض. ويقوم الباحث بتفنيد هذا الاعتراض من خلال إبطال الافتراض المذكور حول دور الفائدة كثمن تؤدي وظيفة تخصيص الأموال النادرة القابلة للإقراض بين عدد من مستخدمي الأموال القادرين على دفع هذا الثمن، معتبراً أن التمويل على أساس معيار الربحية في النظام اللاربوي قادر بشكل أكبر على التخصيص الأمثل للموارد.

والاعتراض المهم الثاني على الاقتصاد اللاربوي هو انخفاض الادخار، بسبب الأثر التآكلي للتضخم مقابل المعدل الاجتماعي الإيجابي للتفضيل الزمني، وبالتالي انخفاض التكوين الرأسمالي للقطاع الخاص في الاقتصاد الإسلامي. ويدحض الباحث هذا الاعتراض بأدلة عديدة من واقع النظام الرأسمالي وشهادات مفكريه الاقتصاديين ليصل إلى أن الإسلام يشجع الادخار واستثمار المدخرات في عمليات المشاركة والمضاربة بما يؤدي إلى تسارع التكوين الرأسمالي في القطاع الخاص.

مؤسسات النظام النقدي الإسلامي

يتطلب النظام النقدي الإسلامي مجموعةً من الأطر التنظيمية والمؤسسات مشابهة للأطر والمؤسسات القائمة في النظام الرأسمالي لكنها تختلف عنها في جوهرها بسبب اختلاف أهداف كل منها وآليات عملها.

ويذكر الباحث أن ثمة حاجةً للمؤسسات التالية في النظام الإسلامي:

1 ـ المصرف المركزي.

2 ـ المصارف التجارية.

3 ـ المؤسسات المالية غير المصرفية.

4 ـ مؤسسات الائتمان الخاصة.

5 ـ هيئة تأمين الودائع.

6 ـ هيئة مراجعة حسابات الاستثمار.

ولا يسعنا هنا ذكر وظائف هذه المؤسسات وأهدافها وآليات عملها لكن يمكن القول باختصار أن بعضها مشابه لمثيله في النظام الرأسمالي مع مراعاة المبادىء الإسلامية كإلغاء الربا واعتماد نماذج المشاركة والمضاربة المذكورة آنفاً.

السياسة النقدية

تلعب السياسة النقدية دوراً مهماً في تحقيق الأهداف الاقتصادية الاجتماعية للإسلام. فما هي الاستراتيجية المتبعة في الاقتصاد الإسلامي من أجل تنظيم آلية المعادلة بين عرض النقود والطلب عليها في غياب الفائدة كآلية لتنظيم ذلك؟

ينشأ الطلب على النقود، في الاقتصاد الإسلامي، أساساً من الصفقات والاحتياجات الاحتياطية التي يحدّدها بدرجة كبيرة مستوى الدخل النقدي وتوزيعه. وبهذا فإن المتغيّر الذي تُصاغ على أساسه السياسة النقدية هو الكتلة النقدية، وليس مستوى معدلات الفائدة كما في النظام الربوي. وعلى المصرف المركزي الإسلامي أن يوجّه سياسته النقدية لتوليد نموّ في عرض

النقود مناسب لتمويل النموّ الممكن في الناتج الوطني في الآجال المتوسطة والطويلة في إطار الأسعار المستقرة وأهداف الإسلام الاجتماعية الاقتصادية الأخرى. والهدف هو التأكد من أن التوسع النقدي مناسب وليس مفرطاً، بل هو كافٍ للاستغلال الكامل لقدرة الاقتصاد على عرض السلع والخدمات من أجل تحقيق الرفاهية العامة ونشرها على نطاق واسع. ولا بدّ أن يكون معدل النموّ المستهدف ثابتاً وواقعياً ومستقراً خلال الأجلين المتوسط والطويل، وألا يكون غير واقعي ومتقلباً.

وبغية إدارةً السياسة النقدية إدارة فعالة يستلزم ذلك بالضرورة في النظام الإسلامي، التعاون بين المصرف المركزي والحكومة بحيث تصمّم الحكومة على تحقيق الاستقرار في الأسعار، وتنظيم إنفاقها، وتنظيم توليد النقود ذات الطاقة العالية تنظيماً ملائماً عند المنبع.

ويشترط الباحث لنجاح السياسة النقدية الإسلامية، وبالتالي نجاح الاقتصاد الإسلامي في تحقيق أهدافه، التزام المعايير الثلاثة التالية في المجتمع الإسلامي: قوة الخلق، وأواصر الأخوة الإسلامية، والعدل الذي لا يتطرق إليه الفساد. ومؤدى هذه الشروط إلى ما يشترطه في موضع آخر من قيام نظام إسلامي شامل من أجل ضمان نجاح النظام النقدي الإسلامي اللاربوي. لكن الكاتب يستدرك معتبراً أن إقامة النظام النقدي والمصرفي الإسلامي لا تحتاج مع ذلك إلى انتظار تحقيق المجتمع الإسلامي المثالي الواعي أخلاقياً. وذلك لأن نظام المشاركة الإسلامي لا يتطلب بالضرورة بيئة إسلامية كاملة، بل يمكن تطبيقه بنجاح حتى في البلدان غير الإسلامية.

ويذهب الباحث إلى أن الانتقال من النظام النقدي والمصرفي الرأسمالي التقليدي السائد حالياً في العالم الإسلامي إلى النموذج الإسلامي العادل بضربة واحدة، أو خلال مدة قصيرة جداً هو أمر خاطىء. لأن هذه المحاولة قد تخنق النظام كله، وتسبّب ضرراً جداً عظيماً للاقتصاد، ومن ثم للإسلام. إذاً يتعيّن أن تكون عملية الانتقال تدريجية وعلى مراحل خلال مدة كافية لا تطول بلا سبب مشروع بحيث تصاحبها إصلاحات أخرى في المجتمع.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقتصادنا*

(محمد باقر الصدر)

قراءة حسن سلمان

يمكننا القول إن كتابي «اقتصادنا» و «فلسفتنا» واللذين صدرا في أوائل الستينات، ثم بعد ذلك كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» تمثل المراجع الرئيسة التي جمعت أفكار ومعارف الإمام محمد باقر الصدر في مجالات الفلسفة والعقيدة والاقتصاد. وهي أيضاً ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم تزداد أهميتها من حيث كونها المراجع الفكرية الهامة للطلاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي.

لكن كتاب «اقتصادنا» من بين جميع كتب «الصدر»[1] يعد علامة مميزة وذلك لأسباب عديدة أهمها:

أولاً: أنه جاء في ظروف سياسية وعقائدية وفكرية خاصة نتيجة الصراع الدائر في ذلك الحين بين المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشرقي الماركسي في السيطرة على الواقع العربي والإسلامي، حيث طُرحت مسألة قدرة الإسلام على مواجهة التساؤلات والمشاكل التي يمثلها مثلث السلطة والاقتصاد والنظام الاجتماعي... فكان صدور كتاب «اقتصادنا» ليكون

(*) محمد باقر الصدر، إقتصادنا، مقدمة الطبعة الأولى، ص 25.

(1) لقد طبعت الآثار الكاملة للسيد محمد باقر الصدر في خمسة عشر مجلداً.

الدراسة الموضوعية التي تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وفي جوانبها التفصيلية.. كما جاء كتاب اقتصادنا تلبية لحاجة المجتمع الذي فرض على «السيد الصدر» أن يغيّر في أولوياته في الكتابة.

ثانياً: أنه محاولة جديدة وجادة في مجال الكتابة والبحوث الإسلامية «الحوزويّة» من حيث المستوى والموضوع والمنهج، حيث يشكل المنهج جزءًا أساسياً في البنية المعرفية للكتاب وهو المقياس الأول في نجاحه، فالمنهج بما ينطوي عليه من ترسيم للهيكل النظري، وعرض للمادة، ورجوع إلى النصوص الأصيلة، وطريقة الاحتجاج وأصول المحاكمة كل ذلك جعل الكتاب محل إعجاب وتقدير من الخصوم قبل الأصدقاء.

ثالثاً: شَكَّلَ الكتاب محاولةً تأسيسيةً قصد منها تقديم صورة نظرية متكاملة للاقتصاد الإسلامي، حيث إنّ ما سبق هذه التجربة من محاولات اتسم قسم كبير منها بالمحدودية أو أتى ناقصاً يلبي حاجة محددة أو محاولات تميزت بردود فعل عقائدية حادة تجاه الفكر الماركسي أو الشيوعي. ينقل السيد محمد الحسيني عن الأستاذ محمد المبارك[1] وهو بصدد الحديث عن الدراسات التي أنجزت في ميدان الاقتصاد الإسلامي: «.. ونستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات نماذج أربعة لعلها أحسن ما كتب في الموضوع على تفاوت في خصائصها وظروف تأليفها:

1 ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام، لسيد قطب. وقد كان كتاباً رائداً في العالم العربي والإسلامي وكان له أثره العميق الواسع الانتشار إذ ترجم إلى كثير من اللغات ولا يزال هذا الكتاب يحتفظ بقيمته لما اشتمل عليه من خطوط عميقة ومفاهيم واضحة مع تحديد للهدف الذي وضع من أجله وهو كما يحدّد نفسه كتابٌ في (سياسة المال) فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية وليس في الكتابة عن «النظام الاقتصادي في الإسلام».

---

(1) محمد الحسيني: محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه، ص 163.

2 ـ «الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة» للأستاذ أبي الأعلى المودودي وربما كان المودودي أسبق المؤلفين المسلمين إلى الكتابة في هذه الموضوعات في رسائل وبحوث نشرت باللغة الأوردية ثم ترجمت إلى العربية وانتشرت في البلاد العربية بعد سنوات كثيرة من ظهورها في الهند ثم باكستان وله بحوث ومؤلفات قيمة أخرى ومنها كتاب «الربا» وآخر في «ملكية الأرض» حيث يمتاز بالعرض الفكري الموضوعي.

3 ـ «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي ويمتاز بغزارة المادة التي جمعها ونسقها، وحرارة الدعوة إلى نظام الإسلام. وإن كان أخذ عليه التوسع في تفسير بعض النصوص مضاهاة للاشتراكية بدافع الحرص على دفعها وسد الطريق عليها اجتهاداً منه، ولو لم تعاجله المنية لكان عازماً على إخراج طبعة منه تشمل على تعديل لبعض آرائه وتجلية لمقاصده فيما أسيء فهمه كما علمت منه، رحمه الله...

4 ـ «اقتصادنا» للباحث الإسلامي المفكر السيد محمد باقر الصدر وهو أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة من خلال استعراضها استعراضاً تفصيلياً بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته وقد جعل المؤلف كتابه في جزأين كبيرين خصص أولهما لعرض المذهبين الرأسمالي والماركسي ومناقشتهما ونقدهما نقداً علمياً والثاني لاستخراج معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد»[1].

* * *

يرتبط الاقتصاد في فكر الإمام الصدر ارتباطاً وثيقاً ومتلازماً مع الإيمان بالله الذي هو المالك الحقيقي الوحيد للكون وكل ما فيه من ثروات. وأنه قد استخلف الإنسان على ما يملك وقد استحق الإنسان شرف خلافة الله

(1) محمد المبارك: الاقتصاد: مبادىء وقواعد عامة، ص 20.

في الأرض لأن الاستخلاف يعني الإحساس بالمسؤولية وشرف الأمانة والإنسان هو الكائن الأرضي المتميز بالإحساس بالمسؤولية. ومن هنا كان من الطبيعي أن يتصرف الإنسان في الأمانة التي يتحملها وفقاً لأوامر الله... وان أحكام الثروة في الإسلام تمثّل جانباً من أوامر الله تعالى التي تتحدد بها درجة الأمانة والالتزام الإنساني، غير أن هذه الأحكام تُعطى إسلامياً من خلال صورتين[1]: إحداهما: الصورة الكاملة إسلامياً. والأخرى: الصورة المحدودة إسلامياً.

أما الصورة الكاملة فهي الصورة التشريعية التي تعطى إسلامياً في حالة مجتمع كامل يراد بناء وجوده على أساس النظرية الإسلامية وإقامة اقتصاده على ضوء شريعة السماء. والصورة المحدودة هي الصورة التشريعية التي تعطى إسلامياً في حالة فردية لشخص يُعنى شخصياً بتطبيق سلوكه وعلاقاته مع الآخرين على أساس الإسلام غير أنه يعيش ضمن مجتمع لا يتبنى الإسلام نظاماً في الحياة بل يسير وفق أنظمة اجتماعية وأيديولوجيات عقائدية أخرى. والفارق بين الحالتين كبير. وتبعاً لذلك تختلف الصورتان عن بعضهما ويمكن أن تلخص أهم أسباب الاختلاف بما يلي:

أولاً: أن عدداً من الأحكام الثابتة في الشريعة يتجاوز قدرة الفرد ويعتبر حكماً موجهاً نحو المجتمع، وهذا النحو من الأحكام لا موضع له في الصورة المحدودة التي ترسم للفرد المسلم سلوكه الاقتصادي بينما هي جزء أساسي في الصور الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي ومثال ذلك أنظمة وتشريعات الضمان والتوازن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي[2].

ثانياً: أن المؤشرات الإسلامية العامة التي تشكل أساساً للعناصر المتحركة في الاقتصاد الإسلامي وما ينجم عنها من تداخل في تكون الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي مع أنها كثيراً ما لا تلعب أي دور في

(1) المجموعة الكاملة للشهيد الصدر، من كتاب الاقتصاد، ج 12، ص 63.
(2) إقتصادنا، ص 667.

الصورة المحدودة لسلوك الفرد المسلم لأنها على الأكثر ترتبط بصيغ تشريعية يصنعها ولي الأمر والحاكم الشرعي وفقاً لصلاحياته الشرعية وتجسيداً لمسؤولياته في قيادة المجتمع على ضوء تلك المؤشرات.

ثالثاً: أن الحالة المحدودة أو حالة الفرد المسلم الذي يعيش ضمن مجتمع لا يتبنى الإسلام منهجاً للحياة هي حالة معقدة وتحتوي تناقضاً بين التكليف الشرعي والضرورات التي لا يجد لها تبديلاً في المجتمع وكثيراً ما تولد ظروفاً شاذة لها أحكام استثنائية تختلف عن طبيعة الأحكام التي تأخذ موضعها الطبيعي في الصور الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي. ويبدو أن نظام البنوك والمصارف في المجتمعات الحديثة خير مثال يوضح هذه المسألة، فالأول قد يسمح له بأخذ الفائدة على ما يودعه في تلك البنوك باعتبارها مالاً مجهول المالك فيأذن له الحاكم الشرعي في أخذها وصرفها. وأما النظام الإسلامي فهو يرفض الفائدة رفضاً كاملاً ويربط أرباح البنك بالعمل وبما يساهم به من جهد منتج في الحياة الاقتصادية.

أقسام الكتاب: القسم الأول: التوزيع الأولي لمصادر الثورة الطبيعية

ـ القسم الثاني: الإنتاج وكيف يتم التوزيع

1 ـ أهمية الإنتاج.

2 ـ الإنتاج الأولي.

3 ـ الإنتاج الثانوي.

ـ القسم الثالث: التصرف في الأموال

1 ـ تبادل المال والربح التجاري.

2 ـ إستهلاك المال وعمليات الصرف.

ـ القسم الرابع: مسؤوليات الدولة العامة

الاقتصاد الإسلامي جزء من كل

يعتبر العلامة الصدر أننا في وعينا للاقتصاد الإسلامي، لا يجوز أن ندرسه مجزءًا بعضه عن بعض نظير أن ندرس حكم الإسلام في حرمة الربا، أو سماحه بالملكية الخاصة، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام. كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي، بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن سائر كيانات النظرية الاجتماعية والسياسية، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات... إنما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامة، التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع.

كما يجب أيضاً أن لا نفصل بين المذهب الإسلامي[1] بصيغه العامة، وبين أرضيته الخاصة التي أُعدت له، وهيأ فيها كل عناصر البقاء والقوة للمذهب، فكما ندرك الصيغ المحسوسة على أرضيات مختلفة، وينسجم كل شكل مع أرضية معينة، فقد لا تصلح أرضية لشكل آخر، ولا يصلح ذلك الشكل لأرضية أخرى. كذلك الصيغة العامة للمذهب فإنها تحتاج إلى أرضية تمدها بالعقيدة والمفاهيم والعواطف التي تلائمها.

وهكذا يتضح أن الاقتصاد الإسلامي يترابط في خطوطه وتفاصيله، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة، وهذه الصيغة لها أرضية خاصة بها، وعلى هذا الأساس يوجد المجتمع الإسلامي حين يكتسب الصيغة والأرضية معاً. ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، حين يُدرس الاقتصاد الإسلامي، بما هو مخطط مترابط، وبوصفه جزءًا من الصيغة الإسلامية العامة للحياة[2].

وبناء على ذلك فإن الأرضية للمجتمع الإسلامي، ومذهبه الاجتماعي تتكون من العناصر التالية:

(1) إقتصادنا، ص 291.

(2) المصدر نفسه، ص 293.

1 ـ العقيدة: التي تمثل القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، والتي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

2 ـ المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

3 ـ العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام نشرها وتنميتها، إلى صف تلك المفاهيم. فالعواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الإسلامية، والمفاهيم الإسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلامية الأساسية. فالتقوى مثلاً هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان، وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى، وهي عاطفة الاحترام والتقدير.

وبناء على ما تقدم يعتبر العلامة الصدر أن هناك أوجه ترابط فيما بين الاقتصاد وباقي مفاهيم الإسلام[1].

الاقتصاد الإسلامي ليس علماً

إن الاقتصاد الإسلامي جزء من المذهب الإسلامي الشامل لشتى فروع الحياة. والاقتصاد الرأسمالي جزء من المنظومة الرأسمالية التي تستوعب بنظرتها التنظيمية المجتمع كله، كما أن الاقتصاد الماركسي جزء أيضاً من المذهب الماركسي الذي يبلور الحياة الاجتماعية كلها في إطاره الخاص.

إن «الاقتصاد الماركسي يحمل في رأي الماركسية طابعاً علمياً، لأنه يعتبر في عقيدة أنصاره نتيجة محتومة للقوانين الطبيعية التي تهيمن على التاريخ وتتصرف فيه[2]، وعلى العكس من ذلك المذهب الرأسمالي، فإنه لم يضعه أصحابه كنتيجة ضرورية لطبيعة التاريخ وقوانينه، وإنما عبروا به عن الصورة الاجتماعية التي تتفق مع القيم العملية والمثل التي يعتنقونها.

(1) إقتصادنا، ص 294.
(2) إقتصادنا، ص 311.

وأما المذهب الإسلامي فهو لا يزعم لنفسه الطابع العلمي، كالمذهب الماركسي، كما أنه ليس مجرداً عن أساس عقائدي معين ونظرة رئيسية إلى الحياة والكون، كالرأسمالية[1].

وحين نقول عن الاقتصاد الإسلامي إنه ليس علماً فهذا يعني أن الإسلام دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية كما يعالج سائر النواحي في الحياة وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي، فهو حينما يضع مبدأ الملكية المزدوجة على سبيل المثال، لا يزعم أنه بذلك يفسد الواقع التاريخي لمرحلة معينة من حياة الإنسانية، أو يعكس نتائج القوانين الطبيعية للتاريخ، كما تزعم الماركسية حين تبشر بمبدأ الملكية الاشتراكية، بوصفه الحالة الحتمية لمرحلة معينة من التاريخ والتفسير الموضوعي لها.

فالإمام الصدر يرى أن على الباحث العلمي أن يأخذ الاقتصاد المذهبي في الإسلام قاعدة ثابتة للمجتمع، والذي يحاول تفسيره وربط الأحداث فيه بعضها ببعض، فهو في هذا نظير الاقتصاد السياسي لعلماء الاقتصاد الرأسماليين، الذين فرغوا من وضع خطوطهم المذهبية، ثم بدأوا يفسرون الواقع ضمن تلك الخطوط ويدرسون طبيعة القوانين التي تتحكم في المجتمع الذي تطبق عليه، وهكذا إذن يمكن أن يتكون للاقتصاد الإسلامي علم ـ بعد أن يدرس دراسة مذهبية شاملة من خلال دراسة الواقع في هذا الإطار ـ والسؤال هو: متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الإسلامي، كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي، أو بتعبير آخر علم الاقتصاد الذي يفسر أحداث المجتمع الرأسمالي.

وهنا يجيب السيد الصدر على هذا السؤال من خلال الأمرين التاليين:

الأول: جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة، وتنظيمها

---

(1) يراجع كتاب فلسفتنا ـ التمهيد ـ موضوع الفرق بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي.

تنظيماً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكم بها في مجال تلك الحياة، وشروطها الخاصة.

الثاني: البدء في البحث العلمي من مسلمات معينة تفترض افتراضاً، ويستنتج في ضوئها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الأحداث.

أما التفسير العلمي على الأساس الأول، فهو يتوقف على تجسيد المذهب في كيان واقعي قائم، ليتاح للباحث أن يسجل أحداث هذا الواقع، ويستخلص قوانينها وظواهرها العامة، وهذا ما ظفر به الاقتصاديون الرأسماليون، حين عاشوا في مجتمع يؤمن بالرأسمالية ويطبقها، فأتيح لهم أن يضعوا نظرياتهم على أساس تجارب الواقع الاجتماعي التي عاشوها. ولكن شيئاً كهذا لا يتاح للاقتصاديين الإسلاميين لأن الاقتصاد الإسلامي بعيداً عن مسرح الحياة الاجتماعية فهم لا يملكون من حياتهم اليوم تجارب عن الاقتصاد الإسلامي خلال التطبيق، ليدركوا في ضوئها طبيعة القوانين التي تتحكم في حياة تقوم على أساس الإسلام.

وأما التفسير العلمي على الأساس الثاني فمن الممكن استخدامه في سبيل توضيح بعض الحقائق التي تتميز بها الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي بالانطلاق من نقاط مذهبية معينة، واستنتاج آثارها في مجال التطبيق المفترض، ووضع نظريات عامة عن الجانب الاقتصادي في المجتمع الإسلامي على ضوء تلك النقاط.

وخلاصة القول في هذه المسألة فإن علم الاقتصاد الإسلامي كما يراه الصدر لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية إلا إذا جُسّد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع، بجذوره ومعالمه وتفاصيله، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة[1].

(1) إقتصادنا، ص 315.

التميز بين المذهب الاقتصادي والعلم

لقد حاول السيد الصدر شرح المفهوم الذي يعنيه من كلمة (المذهب) وذكر أن المذهب الاقتصادي للمجتمع هو عبارة عن الطريقة التي يفضل ذلك المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العملية[1]، بينما عرّف علم الاقتصاد بأنه ذلك العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها[2]. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصور مجتمعاً دون مذهب اقتصادي لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها لا بد له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية، وهذه الطريقة هي التي تحدد موقفه المذهبي من الحياة الاقتصادية.

كما أن اختيار طريقة معينة لتنظيم الحياة الاقتصادية ليس بالأمر الاعتباطي، وإنما يقوم دائماً على أساس أفكار ومفاهيم معينة، ذات طابع أخلاقي أو علمي أو أي شيء آخر. وهذه الأفكار والمفاهيم تكوّن الرصيد الفكري للمذهب الاقتصادي القائم على أساسها. وحين يدرس أي مذهب اقتصادي يجب أن يتناول من ناحية: طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية، ومن ناحية أخرى: رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط المذهب بها.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو مدى امتداد ساحة المذهب الاقتصادي؟ وما هي العلامة التي تميّز الفكر الاقتصادي الإسلامي عن غيره... وهنا يعود السيد الصدر ويضيف إلى المعنى الذي قدمه عن الحد الفاصل بين المذهب والعلم ويعتبر أن التميز بينهما وإن كان يشير إلى الفارق الجوهري، لكنه لم يعد يكفي في الوقت الذي نحاول أن نكتشف مذهباً اقتصادياً معيناً.

(1) إقتصادنا، ص 26.

(2) إقتصادنا، ص 27.

إن هناك من يعتبر مجال المذهب الاقتصادي مقتصراً على توزيع الثروة فحسب، فلا علاقة للمذهب بالإنتاج، لأن عملية الإنتاج تتحكم فيها القوانين العلمية، ومستوى المعرفة البشرية بعناصر الإنتاج وخصائصها وقواها[1]. ولا تختلف عملية إنتاج الحنطة أو النسيج مثلاً باختلاف طبيعة المذهب الاقتصادي. فعلم الاقتصاد هو علم قوانين الإنتاج، والمذهب الاقتصادي هو: فن توزيع الثروة. وكل بحث يتعلق بالإنتاج وتحسينه وإيجاد وسائله وتحسينها فهو من علم الاقتصاد.

ويبين الكتاب أن هذا الفصل بين العلم والمذهب على أساس اختلاف المجال الذي يمارسه أحدهما عن مجال الآخر. ينطوي على خطأ كبير، لأنه يؤدي إلى اعتبار الصفة المذهبية والصفة العلمية نتيجتين لنوعية المجال المدروس، فإذا كان البحث في الإنتاج فهو بحث علمي، وإذا كان في التوزيع فهو بحث في المذهب. مع أن العلم والمذهب يختلفان في الطريقة والأهداف. لا في الموضوع ومجالاته. فالبحث المذهبي يظل مذهبياً ومحافظاً على طابعه ما دام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصة، ولو تناول الإنتاج نفسه. كما أن البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم عن التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع العلم.

ولأجل ذلك نجد أن فكرة التخطيط المركزي للإنتاج ـ التي تتيح للدولة الحق في وضع سياسة الإنتاج والإشراف عليه. هي إحدى النظريات المذهبية المهمة، التي تعتبر من مقومات بعض المذاهب والأنظمة الاشتراكية، مع العلم أن التخطيط المركزي للإنتاج والسماح لهيئة عليا كالدولة بممارسة هذا التخطيط، لا يعني بالضرورة تملك تلك الهيئة لرسائل الإنتاج، كما ولا يتصل بمسألة توزيع هذه الوسائل على الأفراد.

ففكرة التخطيط المركزي للإنتاج إذن فكرة مذهبية، تتصل بالمذهب الاقتصادي، وليست بحثاً علمياً بالرغم من أنها تعالج الإنتاج لا التوزيع.

(1) إقتصادنا، ص 358.

وعلى العكس قد نجد كثيراً من الأفكار التي تعالج قضايا التوزيع تندرج في علم الاقتصاد، بالرغم من صلتها بالتوزيع دون الإنتاج، ف (ريكاردو) حين كان يقرر مثلاً: أن نصيب العمال من الثروة المنتجة، التي يتمثل فيما يتقاضونه من أجور، لا يزيد عن القدر الذي يتيح لهم معيشة الكفاف... لم يكن يقصد بذلك أن يقرر شيئاً مذهبياً ولا أن يطلب من الحكومات فرض نظام اقتصادي للأجور، وإنما كان يحاول أن يشرح الواقع الذي يعيشه العمال والنتيجة الحتمية لهذا الواقع، بالرغم من عدم تبني الدولة لفرض حد أعلى من الأجور، وإيمانها بالحرية الاقتصادية بوصفها دولة رأسمالية.

وبعد ما تقدم فإن العلامة الصدر يرى أن المذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية تتصل بفكرة (العدالة الاجتماعية).. أما العلم فيشمل كل نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية، بصورة منفصلة عن أفكار مسبقة أو مثل عليا للعدالة أو القيم.

عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي[1]

يعتبر العلاّمة الصدر أن العملية التي نمارسها في دراسة المذهب الاقتصادي الإسلامي تختلف عن طبيعة العمل الذي يمارسه رواد المذاهب الأخرى، لأن الباحث الإسلامي يحسُّ منذ البداية بالفارق الأساسي بين موقفه من المهمة التي يحاول إنجازها، وموقف أي باحث مذهبي آخر ممن مارسوا عملية البحث في عالم الاقتصاد.

فالفكر الإسلامي أمام اقتصاد مُنجَز تم وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية وإبرازه بملامحه الأصيلة، ونفض غبار التاريخ عنها، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم والمسافات التاريخية الطويلة، وإيحاءات التجارب غير الأمنية التي مارست ـ ولو اسمياً ـ عملية تطبيق الإسلام، والتحرر من أطر

(1) إقتصادنا، ص 368.

الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير.

وعليه فإن مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليست عملية إنشاء المذهب الاقتصادي في الإسلام أو ابتداع الأنظمة الاقتصادية الإسلامية، وإنما هي عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي واستظهار الحلول الاقتصادية الإسلامية فيما يعرض للمجتمع من مشاكل اقتصادية[1]. ويترتب على هذا الفارق الأساسي مسألة محاولة التغلب على كل هذه الصعاب واجتيازها للوصول إلى اقتصاد إسلامي يمثل نقاء المذاهب الإسلامية وهي بطبيعة الحال وظيفة المفكر الإسلامي.

أما دور المفاهيم في عملية الاكتشاف فإنها تساهم في تذليل العقبات التي تعترض سبيل الباحث الإسلامي، وتقوم بتيسير فهم النصوص الشرعية التي يعتمدها في عملية اكتشافه المذهب الاقتصادي في الإسلام. فمثلاً التصور الإسلامي للملكية على أنها عملية استخلاف للمال والثروة يجعل من الملكية وظيفة اجتماعية يسندها الشارع إلى الإنسان المسلم للقيام بمتطلبات الخلافة لحساب الجماعة ولحسابه أيضاً، ويهيّىء الذهنية الإسلامية ويعدها لقبول النصوص الشرعية التي تحد من سلطة المالك وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة. ويرى الإمام الصدر أن تردد بعض الفقهاء في قبول هذه النصوص الشرعية التي تسوغ انتزاع الملكيات من بعض أصحابها يعود إلى جهلهم في فهم تلك النصوص ودور المفاهيم الإسلامية في بلورة هذه الأحكام.

فالمفاهيم الإسلامية إذن هي وجهات نظر، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المشترعة، وهي لذلك لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة، ولكن قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولة التعرف على المذهب الاقتصادي الإسلامي، وهو ذلك القسم من المفاهيم المتصل بالحياة الاقتصادية وظواهرها، أو بأحكام الإسلام

(1) مجلة قضايا إسلامية، عدد 3، 1996، ص 316.

المشترعة فيها. وبهذا المعنى تصبح المفاهيم الإسلامية في الحقل الاقتصادي تشكل الإطار الفكري، الضروري في بلورة وفهم النصوص الشرعية. كما أن بعض المفاهيم يقوم بإنشاء قاعدة يرتكز على أساسها المشرع الإسلامي لملء الفراغ الحاصل في الساحة الاجتماعية والاقتصادية.

خصائص الاقتصاد الإسلامي

وللمذهب الاقتصادي الإسلامي صفتان أساسيتان تبدوان جليّاً في مختلف خطوطه وتفاصيله وهما الواقعية، والأخلاقية. فالاقتصاد الإسلامي اقتصاد واقعي وأخلاقي معاً، في غاياته التي يرمي إلى تحقيقها، وفي الطريقة التي يتخذها لذلك.

أما الصفة الأولى وهي الواقعية فهو «اقتصاد واقعي في غاياته، لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة، ويحاول دائماً أن لا يرهق الإنسانية في حسابه التشريعي، ولا يُحلّق بها في أجواء خيالية عالية فوق طاقاتها وإمكاناتها... إنما يقيم مخططه الاقتصادي دائماً على أساس النظرة الواقعية للإنسان، ويتوخى الغايات الواقعية التي تتفق مع تلك النظرة»[1]... فهو يسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، والتوازن الاجتماعي من خلال نظم الحماية التي شرعها للإنسان، بل ويسعى أيضاً إلى محاربة الفقر ومشاكل العوز من خلال خلق الظروف المناسبة التي تحمي الإنسان وتضمن له كرامته وإنسانيته وحريته.

أما الصفة الثانية للاقتصاد الإسلامي كما يراها المفكر محمد باقر الصدر، فهي الصفة الأخلاقية التي تعني من ناحية الغاية ـ أن الإسلام لا يستمد غاياته التي يسعى إلى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية، من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان نفسه، كما تستوحي الماركسية

(1) إقتصادنا، ص 288.

مثلاً غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها، وإنما ينظر إلى تلك الغايات بوصفها معبرة عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية، فحين يقرر ضمان حياة العامل مثلاً، لا يؤمن بأن هذا الضمان الاجتماعي الذي وضعه نابع من الظروف المادية للإنتاج، وإنما يعتبره ممثلاً لقيمة عملية يجب تحقيقها.

وتعني الصفة الخلقية، من ناحية الطريقة ـ أن الإسلام يهتم بالعامل النفسي، من خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته، فهو في الطريقة التي يضعها لذلك، لا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب ـ وهو أن تتحقق الغايات ـ وإنما يعنى بوجه خاص بمزج العامل النفسي والذاتي بالطريقة التي تحقق تلك الغايات. ولذلك فإن الإسلام لا يكتفي بأخذ المال من الغني لحساب الفقير. وإنما يتصدى في الوقت ذاته لخلق دافع خلقي وعبادي في تحقيق تلك العملية.. فقد يؤخذ من الغني مال لإشباع الفقير مثلاً، وهنا تتحقق الغاية الموضوعية التي يتوخاها الجانب الاقتصادي من وراء مبدأ التكافل. ولكن هذا ليس هو كل المسألة في حساب الإسلام، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق التكافل العام. لأن هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع الضريبة من الأغنياء لصالح الفقراء. وهذا قد يكفي في تحقيق الجانب الموضوعي من المسألة... ولكن الإسلام لا يقر هذه الطريقة إلا مقترنةً بالدافع الخلقي الذي هو عامل الخير وجانب العبادة والواجب. ولأجل ذلك تدخل مسألة الفرائض المالية في موضوع العبادات الشرعية، فالإسلام إذن لا يقتصر في مذهبه الاقتصادي على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع، وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية، ليوفق بين المحتوى الداخلي، وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي. ولا يكتفي في طريقته أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته، وإنما يمزج هذا الأسلوب بالعامل النفسي والدافع الذاتي الذي ينسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها.

ما هي عناصر الصورة الكاملة للاقتصاد الإسلامي[1]؟

وفي مقام الإجابة على هذا التساؤل يفترض بنا أن نبدأ بتحليل العلاقات الإنسانية الاقتصادية وأنواعها حيث إن الإنسان يمارس نوعين من العلاقات:

أحدهما: علاقاته مع الطبيعة من خلال ممارسته للعمل ومحاولته السيطرة عليها والحصول على ما فيها من خيرات، وهذا النوع من العلاقات تجسده عادة عملية الإنتاج بأشكالها المختلفة.

والآخر: علاقاته مع الإنسان الآخر الذي يشاركه حقه في الاستفادة من الطبيعة وخيراتها وهذه العلاقات تجسدها عادة عملية التوزيع في أشكالها المختلفة.

وفي تصورنا الإسلامي فإن علاقات الإنتاج يجب أن تتأثر باستمرار بتطور خبرة الإنسان بالطبيعة وتقدمه العلمي. ولما كانت هذه الخبرة متنامية باستمرار فمن الطبيعي أن تتطور علاقة الإنسان مع الطبيعة باطراد ويزداد سيطرةً عليها.

وأما علاقات التوزيع فهي تقوم في التصور الإسلامي على الحقوق الإنسانية الثابتة ومنطق خلافة الله في الأرض. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم عناصر المجتمع في ضوء الإسلام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عناصر ثابتة وهي العناصر التي تنظم علاقات التوزيع وفقاً لمبادىء العدالة الاجتماعية والخلافة العامة للإنسان على الأرض وهذه العناصر قد وضعت في الإسلام على شكل أحكام منصوصة في الكتاب الكريم والسنة النبوية أو مستخلصة من الأحكام المنصوصة.

القسم الثاني: عناصر متحركة في مجال التوزيع وتنظيم علاقاته تدعو الضرورة إليها بسبب المستجدات والمتغيرات في عملية الإنتاج وملابساتها

(1) المجموعة الكاملة للإمام الصدر، ج 12، ص 68.

ومدى ما يمكن لهذه المتغيرات من إيجاد فرص جديدة للاستغلال ويدخل في هذا القسم العناصر الإسلامية المتحركة التي تحدد مؤشراتها من خلال الشريعة الإسلامية. ومثال هذا القسم تحديد الحاكم الشرعي حدّاً أعلى لا يسمح بتجاوزه مثلاً في عملية إحياء الأرض أو غيرها من مصادر الثروة الطبيعية.

القسم الثالث: عناصر متحركة في مجال الإنتاج وتحسينه وتطوير أدواته وتنمية محصوله وهذه العناصر متطورة بطبيعتها ولا معنى لافتراض الثبات في علاقات الإنسان بالطبيعة ما دامت هذه العلاقات وليدة الخبرة والتجربة البشرية...

وضع الإسلام القسم الأول من العناصر على شكل أحكام ثابتة، ووضع المؤشرات العامة لتحديد القسم الثاني من العناصر... وبهذا أو ذاك ضمن تحقيق تصوراته العامة عن العدالة الاجتماعية وسلامة التوزيع في المجتمع الإسلامي...

أما القسم الثالث فهو متروك للدراسات العلمية وما تتوصل إليه الخبرة البشرية في هذا المجال، وعلى الدولة في المجتمع الإسلامي أن ترسم سياسةً اقتصاديةً للإنتاج تقوم على العناصر المتحركة المستوحاة من تلك الدراسات والخبرات على أن تكون أهداف السياسة منسجمة مع تقييم الإسلام للإنتاج وتوجيهه الحضاري. وكما يجب على الدولة في هذا المجال أن تتوخى في رسم سياسة الإنتاج إزالة العوائق الطبيعية بالاستفادة من خبرات العلم ومنجزاته ووضع خطة موجهة له تقوم على أساليب الإحصاء، كذلك على الدولة أن تزيل العوائق السياسية عن استثمار المجتمع لثروته، وتقضي على الظواهر التي تمس كرامة الأمة وسيادتها على ثروتها.

أركان الهيكل الاقتصادي الإسلامي[1]

يتألف الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد

(1) إقتصادنا، ص 279.

وفقاً لها محتواه المذهبي وهي:

1 ـ مبدأ الملكية المزدوجة.

2 ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود.

3 ـ مبدأ العدالة الاجتماعية.

الركن الأول: مبدأ الملكية المزدوجة

من الأركان الرئيسية التي يرتكز عليها المذهب الرأسمالي مبدأ الملكية الخاصة وامتداد حق تملك الفرد إلى كل مجالات وميادين الثروة، وعليه «فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص الفردي للملكية أي الملكية الخاصة كقاعدة عامة، فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم، ولا يعترف بالملكية العامة إلا حين تفرض الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية، يضطر المجتمع على أساسها إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة، واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها»[1]. ويختلف الحال في ظل المذهب الاشتراكي فتبدو الملكية الخاصة مصدراً للتناقضات الطبقية، والاحتكار والشر وبالتالي فلا بد من القضاء عليها وإزالتها، ولتبقى الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلاد. وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره إلا شذوذاً واستثناءً، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة[2]. وفي مقام تفنيد هذا التوجه في النظرية الرأسمالية والاشتراكية يرى الإمام الصدر أن مبدأ الملكية الخاصة ليس هو الذي نشأت عنه آثار الرأسمالية المطلقة، التي زعزعت سعادة العالم وهناءه، فليس هو الذي فرض تعطيل الملايين من العمال في سبيل استثمار آلة جديدة تقضي على صناعتهم، كما حدث في

(1) إقتصادنا، ص 280.

(2) إقتصادنا، ص 280.

فجر الانقلاب الصناعي، ولا هو (المبدأ) الذي يفرض التحكم في أجور الأجير وجهوده بلا حساب، ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف كميات كبيرة من منتوجاته، حفظاً لثمن السلعة. ولا هو الذي يدفعه إلى شراء جميع البضائع الاستهلاكية من الأسواق ليحتكرها ويرفع بذلك من أثمانها، ولا... ولا... إن كل هذه المآسي الاجتماعية والاقتصادية لم تنشأ من نظام الملكية الخاصة، وإنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جُعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات. فالمجتمع حين تقام أسسه على هذا المقياس تنبثق تلك اللعنات والويلات على المجتمع.

إذن ليست الملكية الخاصة ـ كما توهمتها الماركسية ـ هي مصدر الآثام وهذه الجرائم، إذ إن الحاجة والفاقة وألوان الفقر والتسكع لم تنشأ عن السماح بالملكية الخاصة لوسيلة الإنتاج، وإنما نشأت عن الإطار الرأسمالي لهذه الملكية[1].

إن إلغاء الملكية الخاصة واستبدالها بالملكية العامة فحسب لا يحل المشكلة ولا يخلّص المجتمع من الفقر والفاقة، ولا تنجيه من سيطرة طبقة معينة على رقاب الناس. فالنظام الاشتراكي وإن صادر ملكيات الطبقة الرأسمالية، لا يقطع الطريق على نشوء طبقة أخرى تتمتع بمزايا الطبقة الرأسمالية ذاتها، بل تكرس الطبقية والاستغلال بحكم القانون وبالقيم الماركسية نفسها.

ومن خلال ما تقدم يبدو أن الملكية الخاصة هي المبدأ العام في المجتمع الرأسمالي وما سواه يبقى استثناء. بينما الملكية العامة هي المبدأ في المجتمع الاشتراكي وما سواه استثناء. أما المذهب الاقتصادي الإسلامي فلا تمثل الملكية الخاصة فيه المبدأ العام، ولا الملكية العامة بدورها تمثل المبدأ. وليست إحداهما أصلاً والأخرى استثناء بل يكوّن كل منها القاعدة

(1) إقتصادنا، ص 210.

والأصل والمبدأ فالإسلام يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة، ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناء أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف[1]. على خلاف النظم الاقتصادية الأخرى إذ تعيش بعيداً عن مبادئها الأساسية وليس هناك أدل على صحة الموقف الإسلامي[2] من الملكية، القائم على أساس مبدأ الملكية المزدوجة من واقع التجربة الرأسمالية والتجربة الاشتراكية، فإن كلتا التجربتين اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية التي يتعارض مع القاعدة العامة فيها، لأن الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية... وهذا التوجه لدى الإمام الصدر يؤيده الواقع الذي تعيشه الأنظمة الاشتراكية حيث تشققت بالكامل وراحت تتبنى بشكل كامل تقريباً نظام السوق الرأسمالي.

الركن الثاني: مبدأ الحرية المحدودة

والثاني من أركان المذهب الاقتصادي الإسلامي، السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة، بحدود القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. وفي هذا الركن نجد أيضاً الاختلاف البارز بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي. فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع... يقف الإسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعة العامة، فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل التي تهذب الحرية وتصقلها، وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها.

والتحديد الإسلامي للحرية في الحقل الاقتصادي على رأي الإمام الصدر على قسمين[3]: أحدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس،

---

(1) إقتصادنا، ص 280.

(2) إقتصادنا، ص 281.

(3) إقتصادنا، ص 282.

ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية؛ والآخر: التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية، تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه. أما التحديد الثاني: فهو يتكون طبيعياً في ظل التربة الخاصة، التي ينشىء الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في مرافق حياته (المجتمع الإسلامي). فإن للإطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الإسلام الشخصية الإسلامية ضمنها، حين يعطي فرصة مباشرة واقع الحياة وصنع التاريخ على أساسه... إن لتلك الإطارات قوتها المعنوية، وتأثيرها في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية، وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً، دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم. لأن التحديد نبع من واقعهم الفكري والروحي.

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه، وآثاره الكبيرة في تكوين طبيعة المجتمع الإسلامي ومزاجه العام، بالرغم من أن التجربة الإسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد. ويرى السيد الصدر أنه لو قدّر للتجربة الإسلامية الأولى أن تستمر وتمتد في عمر الإنسانية أكثر مما امتدت في شوطها التاريخي القصير، لاستطاعت أن تبرهن على كفاءة الإنسانية لخلافة الأرض ولصنعت عالماً جديداً زاخراً بمشاعر العدل والرحمة، واجتثت من النفس البشرية أكثر ما يمكن استئصاله من عناصر الشر، ودوافع الظلم والفساد[1].

إن التحديد الموضوعي للحرية، يعني التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الإسلامي من الخارج، بقوة الشرع. ويقوم هذا التحديد للحرية على مبدأ: أن لا حرية للشخص فيما نصت عليه الشريعة المقدسة، من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها.

وقد تم تنفيذ هذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية:

1 _ النص على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية

(1) إقتصادنا، ص 283.

المعيقة في نظر الإسلام لتحقيق المثل والقيم، كالربا والاحتكار والغش وغير ذلك.

2 ـ وضعت الشريعة مبدأ إشراف (ولي الأمر) أو الدولة على النشاط العام والتدخّل لحماية المصالح العامة. وهذا بالطبع يُحد من حريات الأفراد فيما يمارسون من نشاط وأعمال. ويعتبر الإمام الصدر أن الأصل التشريعي لمبدأ الإشراف والتدخل في الأعمال هو القرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾.

3 ـ الركن الثالث: مبدأ العدالة الاجتماعية

أما الركن الثالث في الاقتصاد الإسلامي فهو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسدها الإسلام، فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الاجتماعية.

إن مبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام يقوم على الأساسين التاليين:

أولاً: مبدأ التكافل العام.

ثانياً: مبدأ التوازن الاجتماعي.

وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي تُحقق القيم الاجتماعية العادلة، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية... ويعتبر الكتاب أن الخطوات التي خطاها الإسلام في سبيل إيجاد المجتمع الإنساني الأفضل عبر تجربته التاريخية، كانت واضحة وصريحة في اهتمامه بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده.

وقد انعكس هذا الاهتمام بوضوح في التجربة التي قادها النبي محمد (ص) وفي أعماله السياسية الأولى التي باشرها في دولته الجديدة، حيث بدأ عمله السياسي بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وتطبيق مبدأ التكافل بينهم، بغية تحقيق العدالة الاجتماعية.

مسؤولية الدولة في الاقتصاد[1]

1 ـ الضمان الاجتماعي: حيث فرض الإسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع ضماناً كاملاً. وهي عادةً تقوم بهذه المهمة على مرحلتين: ففي المرحلة الأولى تهيّىء للفرد وسائل العمل، وفرصة المساهمة في النشاط الاقتصادي، من أجل أن يعيش الفرد على أساس عمله وجهده. فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً، أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها من منحه فرصة العمل، جاء دور المرحلة الثانية، التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان، عن طريق تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد، وتوفير حد خاص من المعيشة له.

ومبدأ الضمان الاجتماعي هذا يرتكز في الإسلام على أساسين:

1 ـ التكافل العام.

2 ـ حق الجماعة في موارد الدولة العامة.

ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته، في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة.

أما الأساس الأول (التكافل) فهو لا يقتضي أكثر من ضمان إشباع الحاجات الضرورية بينما يزيد الأساس الثاني على ذلك، ويفرض إشباعاً أوسع ومستوىً أرفع من الحياة.

2 ـ فرض الضرائب والرسوم[2]: وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدد مفهومه تكفل أيضاً بتوفير الإمكانيات اللازمة للدولة، لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الإمكانيات. ويمكن تلخيص هذه الإمكانيات في الأمور التالية:

---

(1) إقتصادنا، ص 659.

(2) إقتصادنا، ص 672.

أولاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مباشرة، وينفق منها لرعاية التوازن العام.

ثانياً: إيجاد قطاعات لملكية الدولة، وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات.

ويمكن وضع ضرائب (الخمس والزكاة) ضمن الضرائب الثابتة حيث إن هاتين الفريضتين الماليتين، لم تُشرّعا لأجل إشباع الحاجات الأساسية فقط، وإنما شرعتا أيضاً لمعالجة الفقر، والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه الأغنياء تحقيقاً للتوازن الاجتماعي. ويورد الكتاب مجموعة من النصوص والروايات والأحاديث التي تأمر بإعطاء الزكاة وما إليها من أجل أن يلحق الفرد الناس أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية من (طعام وشراب وكسوة وزواج... إلخ) وكلها تستهدف غرضاً واحداً، وهو تعميم الغنى بمفهومه الإسلامي، وإيجاد التوازن في المجتمع. وعلى هذا الضوء يحدد (الصدر) مفهوم الغني والفقير عند الإسلام بشكل عام، ويصبح الفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة، يمكّنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية أيضاً، بالقدر التي تسمح به حدود الثروة الموجود في البلاد. وبهذا يرى أن الإسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً، ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال، بل جعل الفقر هو عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس، كما جاء في النصوص التي يوردها الكتاب.

3 ـ إيجاد قطاعات عامة[1]

لم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة أو غيرها التي شرعها لأجل إيجاد التوازن في المجتمع، بل جعل من مسؤوليات الدولة مسألة الإنفاق في القطاع العام، حيث جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر: (أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة، أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم

(1) إقتصادنا، ص 676.

حتى يستغنوا...).

مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية[1]

إن تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، يعتبر من المبادىء المهمة في الاقتصاد الإسلامي، التي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول.

ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ في التشريع... فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف. ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، لضمان تطبيق أحكام الإسلام، التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية، فتحول مثلاً دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض من دون إحيائها، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرةً، فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الإسلام باتباعها، لتحقيق تلك المبادىء. أما في المجال التشريعي فإن على الدولة أن تملأ منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي وجعلها من صلاحياتها، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي. ويحقق صورة العدالة في المجتمع.

إن الفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على أساس أن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيماً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لا بد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها، ضمن عنصر متحرك، يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً للظروف المتغيرة.

ومن أجل استيعاب تفصيلات هذه الفكرة يجب على الدولة (ولي الأمر)

(1) إقتصادنا، ص 680.

أن يدرس الجوانب المتطورة من حياة الإنسان الاقتصادية ثم مدى تأثيرها على الصورة التشريعية التي تنظم تلك الحياة.

أصل المشكل الاقتصادي(1)

تتفق التيارات الفكرية في الحقل الاقتصادي جميعاً على أن في الحياة الاقتصادية مشكلة يجب أن تعالج، لكنها تختلف مع بعضها في تحديد أصل وطبيعة هذه المشكلة، والطريقة العامة في معالجتها.

فالرأسمالية تعتقد أن المشكلة الاقتصادية الأساسية هي قلة الموارد الطبيعية نسبياً، نظراً إلى أن الطبيعة محدودة، فلا يمكن أن يزاد في كمية الأرض التي يعيش عليها الإنسان، ولا في كمية الثروات الطبيعية المتنوعة المخبوءة فيها، مع أن الحاجات الحياتية للإنسان تنمو باطراد وفقاً لتقدم المدنية وازدهارها ووفقاً للانفجار السكاني الكبير، الأمر الذي يجعل الطبيعة عاجزة عن تلبية جميع تلك الحاجات بالنسبة إلى الأفراد كافة. فيؤدي ذلك إلى التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم وبالتالي تنشأ عن ذلك المشكلة الاقتصادية. فالمشكلة إذن هي أن الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع مواكبة المدنية، وضمان إشباع جميع ما يستجد خلال التطور المدني من حاجات ورغبات.

أما الماركسية فترى أن المشكلة الاقتصادية دائماً هي مشكلة التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع. فمتى تم الوفاق بين ذلك الشكل وهذه العلاقات ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية، مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن التوفيق بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع.

وأما الإسلام فهو لا يرى أن المشكلة في الطبيعة وقلة مواردها، لأنه يرى أن الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم إشباعها إلى مشكلة حقيقية في حياة الإنسان، كما لا يرى الإسلام أيضاً أن المشكلة

(1) إقتصادنا، ص 329.

هي التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع، كما تقرر ذلك النظرية الماركسية... إن المشكلة، قبل كل شيء هي مشكلة الإنسان نفسه لا الطبيعة، ولا أشكال الإنتاج.

قد لا ينكر الإسلام تعدد الحاجات وتطورها وتجددها، وكذلك فإنه لا يعترض على محدودية الموارد الاقتصادية بالشكل المعروف لتطور المدنية والحياة... إلا أن المشكلة الأساسية تبقى قائمة من خلال مسألة السلوك الإنساني الخاطىء في كافة مجالات الحياة والذي هو السبب الحقيقي لظهور المشكلة الاقتصادية... إن الإمام الصدر في محاولته لتصوير المسألة ينطلق من الآيات القرآنية التالية: ﴿الله الذي خلق السمٰوات والأرض، وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان لظلوم كفار...﴾[1]

فهذه الفقرات القرآنية تقرر بوضوح أن الله تعالى قد حشد للإنسان في هذا الكون الفسيح كل مصالحه ومنافعه، ووفر له الموارد الكافية لإمداده بحياته وحاجاته المادية... ولكن الإنسان هو الذي ضيَّع على نفسه هذه الفرصة التي منحها الله له.. بظلمه وكفره... فظلم الإنسان في حياته العملية وكفرانه بالنعمة الإلٰهية، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الإنسان. ويتجسد ظلم الإنسان على الصعيد الاقتصادي: في سوء التوزيع. ويتجسد كفرانه للنعمة في إهماله لاستثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها. فحين يمحىٰ الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع، وتجند طاقات الإنسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها تزول المشكلة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي ويبدو أن هذا هو وعد وقانون إلٰهي أيضاً: ﴿ولو أن أهل القرىٰ آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ (الأعراف: 96)؛ ﴿وأن

(1) سورة إبراهيم: الآيات 33 ـ 35.

لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾ (الجن: 16). فالاستقامة في منطق القرآن الكريم هي العدل في مقابل الظلم الاجتماعي والإيمان والتقوى هي مفاهيم معاكسة تماماً للكفر والإهمال وسوء التصرف.

قواعد اقتصاد المجتمع الإسلامي

بعد عرضه للمعالم الرئيسية في الصورة الكاملة لاقتصاد المجتمع الإسلامي يقدم محمد باقر الصدر القواعد الإسلامية التالية:

أولاً ـ في باب التوزيع الأولي لمصادر الثروة الطبيعية[1]:

القاعدة (1): كل مصدر الثروة الطبيعية تدخل في القطاع العام، ويكتسب الأفراد الحقوق الخصة بالانتفاع بها على أساس وحيد وهو العمل الذي يتمثل في الإحياء، ويراد به العمل المباشر.

القاعدة (2): كل الثروات المنقولة في الطبيعة تملك على أساس العمل لحيازتها ويراد بذلك العمل المباشر ولا تملك بسبب آخر إلا عن طريق الانتقال من العامل بإرث أو معاوضة أو غير ذلك من نواقل الملك.

ثانياً ـ في باب الإنتاج[2]:

القاعدة (3): الإنتاج لخدمة الإنسان وليس الإنسان لخدمة الإنتاج.

القاعدة (4): يقوم توزيع الثروة المنتجة في الإنتاج الأولي على أساسين: أحدهما العمل والآخر الحاجة.

القاعدة (5): الثروة التي تدخل في عملية الإنتاج الثانوي تظل ملكاً للعامل الذي ملكها بالإنتاج الأولي ما لم يحصل بينه وبين فردٍ آخر اتفاق يعدّل ذلك.

---

(1) المجموعة الكاملة للإمام الصدر، من كتاب الاقتصاد، ج 12، ص 82.

(2) المجموعة الكاملة للإمام الصدر، ص 89.

القاعدة (6): تحدّد أجور أدوات الإنتاج وأجور العمل من قبل الدولة مع الاتجاه إلى إلغاء عامل الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار.

القاعدة (7): كلما وجدت ظروف استثنائية تؤدي إلى تعرض التوازن الاجتماعي إلى الخطر بسبب ما تقدم في القاعدة (5) تتدخل الدولة وفقاً لصلاحياتها باتخاذ الإجراءات المناسبة لإيجاد التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه.

ثالثاً ـ التبادل والاستهلاك[1]:

القاعدة (8): يمنع من ادخار النقد واكتنازه.

القاعدة (9): يتجه العمل لمنع أي كسب تولده الأثمان الاحتكارية للنقد بما في ذلك الفوائد الربوية.

القاعدة (10): تتجه السياسة الاقتصادية في الدولة الإسلامية إلى تضييق الهوّة بين المنتج والمستهلك واستئصال دور عملية المبادلة نفسها كأساس للكسب بصورة منفصلة عن الإنتاج والعمل.

القاعدة (11): أن مستوى معيشة الفرد يجب أن لا يتجاوز بصورة حادة مستوى الرخاء العام للجميع وللدولة تقدير ذلك والقيام بما يكفل عدم الإسراف.

رابعاً ـ مسؤوليات الدولة العامة:

القاعدة (12): على الدولة أن تطبق العناصر الثابتة في الاقتصاد الإسلامي وتحدد العناصر المتحركة وفقاً للمؤشرات الإسلامية العامة.

القاعدة (13): على الدولة من خلال ممارستها لتطبيق العناصر الثابتة والمتحركة أن تحقق:

(1) المصدر نفسه، ص 93 ـ 97.

1 ـ ضماناً اجتماعياً يكفل حدّاً أدنى من الرفاه للجميع.

2 ـ توازناً اجتماعياً في المعيشة بالتقريب بين مستويات المعيشة وفي الدخل.

3 ـ إستثمار بأعلى درجة ممكنة للقطاع العام مع وضع سياسة عامة للتنمية الاقتصادية.

4 ـ عملاً مستمراً في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمها التبادلية الحقيقية. وذلك بمقاومة الاحتكار في جميع الميادين الاقتصادية.



الإسلام والنهوض الآسيوي*

(أنور ابراهيم)

قراءة رضوان السيد

يضع أنور إبراهيم خاتمةً لكتابه «النهوض الأسيوي» أبياتاً للشاعر الهندي البنغالي طاغور، تسبقها أبيات لمحمد إقبال تقول: «ارسم لنفسك نهجاً جديداً. نهجاً لهذه البلاد، ولهذا العصر. انفخ روحاً جديداً في هذا الجسم الذي استولى عليه الهرم».

أما البلاد فهي الهند. وأما الجسم فهو في نظر أنور إبراهيم: قارة آسيا؛ تلك القارة الشاسعة التي صنعت حضارات العالم القديم أو شهدتها وشاركت فيها، ثم أطلت عليها الأزمنة الحديثة وهي ترزح تحت وطأة الهيمنة الأوروبية بما في ذلك شعوبها الكبرى: الصين والهند وجاوه والملايو. لكن آسيا الغامضة، وآسيا الخاملة (في نظر الأوروبيين) استعادت في العقود الأربعة الماضية زمام أمورها بيدها، وبدأت نهوضاً اقتصادياً من أقصى أصقاعها: اليابان، إلى أن بلغت في الثمانينات مستوى الشراكة الكاملة في الاقتصاد العالمي عبر اليابان والصين والهند وهونغ كونغ وسنغافورة وأخيراً ماليزيا وأندونيسيا. ورغم أن المؤلف يكرر أكثر من مرة أن كل شيء بدأ في المجال الاقتصادي، لكنه مصرّ على أن النهوض الأسيوي هو نهوض شاملٌ على المستويات كلها: الروحية والاجتماعية والعلمية والسياسية والإعلامية: إنه نهوض ثقافي، يعود لتأكيده في فصل خاص هو بمثابة الدعوة والرغبة، لا يستطيع فيه أن يشير إلى إنجاز ملموس غير الإنجاز الاقتصادي إياه (متوسط نسبة النمو 7٪ في كل بلدان

* Anwar Ibrahim: Asian Renaissance 1997. وهو نائب رئيس وزراء ماليزيا ووزير المالية في حكومتها.

شرق آسيا!). وصعوبة التحديد تعود إلى أن الإنماء الأسيوي (إذا صح التعبير) هو انتماء واسع وغامض فعلاً. فآسيا (أو شرقها) لا تملك ديناً واحداً، أو وحدة تاريخية، أو جغرافية. بيد أن تطورات ثقافية وسياسية متشابهة جرت في بلدانها الكبرى عبر أكثر من قرن ونصف: من رجالات امبراطورية الميجي، إلى طاغور وسيد أحمد خان وغاندي وإقبال بالهند، إلى صن يات صن ورجالات التجديد بالصين. وهذا الموروث (الحديث نسبياً) تحول عبر النجاح الاقتصادي إلى مشتركات ذات أبعاد ثقافية أعطت آسيا وجهها الجديد الناهض. وهكذا فإن ما يقوله أنور إبراهيم مواربة أحياناً ومباشرة أحياناً أخرى: إن هناك إجماعاً آسيوياً على المستقبل الذي بدأت معالمه تبدو في الحاضر، وأن الإنجازات الاقتصادية الكبرى لا بد أن تتحول تدريجياً بواقع المصالح المشتركة إلى خلفية ثقافية يمكن التماس أعلام لها في القرنين المنقضيين! والمسلمون المنتشرون في شرق آسيا (وبخاصة في أندونيسيا وماليزيا) يمكنهم الإفادة من الموروث الإسلامي المنفتح من جهة، ومن واقع هامشيتهم الماضية في العالم الإسلامي. فالحضارة الإسلامية الكلاسيكية صنّاعها العرب والفرس والترك. وهؤلاء ما يزالون ينوؤون تحت وطأة أمجادهم وصراعاتهم ومشكلات الهوية والانتماء الخاصة بهم. وهي أمور نجا منها مسلمو شرق آسيا بفضل ماضيهم «الفقير» في عوالم الإسلام وحضارته. ذلك أنه لا يمكن الحديث عن ثقافة إسلامية في تلك الأصقاع قبل القرن السابع عشر الميلادي. لكن هذا الإسلام المسالم المنفتح المنتشر في جزر الملايو ذو تاريخ مسالم أيضاً. فقد انتشر في تلك النواحي عن طريق التجارة والتجار وشيوخ الصوفية والرباط. وبذلك فإن شعوب تلك المناطق البوذية والهندوسية والديانات الإحيائية ليس لها ماض عدائي مع المسلمين أو ضدهم.

فإذا انتقلنا من الثقافة إلى الوعي، فإنه يمكن التماس مشتركات فيه تعود إلى حقب الصراع ضد الاستعمار الأوروبي، والذي نشأت في مواجهته حركات التحرر والنهوض الوطني التي يذكر أنور إبراهيم رجالاتها باعتبارهم الصنّاع التأسيسيين لآسيا الجديدة. وعلى خلفية الإشادة بالوعي الآسيوي المعادي للاستعمار، يأتي النقد الأيديولوجي للاستشراق، ولرؤى علاقة الآسيويين بالغرب، تلك

العلاقة الإشكالية التي يعي المؤلف استمرارية بعض جوانبها، دون أن يوقعه ذلك - كما دفع المثقفين الإسلاميين العرب والإيرانيين على الخصوص - إلى إيصاد الأبواب والنوافذ في وجه «الغزو الثقافي» الغربي. بدأ المثقفون الاستعماريون في القرن الثامن عشر يطورون أطروحة الإنسان الخامل في آسيا وأفريقيا. حتى إذا نهضت آسيا صاروا يتحدثون عن الافتقار إلى المجتمع المدني، وسواد الاستبداد الأسيوي.

بيد أن ذلك كله لا ينبغي أن يصرف أنظارنا عن حقيقة وجود قيم عالمية إنسانية في حريات الإنسان وكرامته وفي ضرورات الأنظمة الديموقراطية بالمعنى العام المقصود بالغرب من وراء ذلك. والواقع أن رجالات العلوم السياسية والاستراتيجية بأميركا وأوروبا اليوم ما عادوا يتحدثون عن «الاستبداد الآسيوي» بل عن طريق آسيوي إلى الديموقراطية، يتميز بقوة الدولة والانضباط الأخلاقي والإصغاء أكثر للتقاليد المحلية. ويمضي آخرون للحديث عن التقاليد الليبرالية التي صنعها الموروث اليهودي/ المسيحي في موازاة التقاليد السلطوية التي صنعها الموروث الكونفوشيوسي/ البوذي! فيبقى الإسلام الآسيوي مستثنى من ذلك. وهو أمر تفهمه مؤلف «الرينيسانس الآسيوي»، فانصرف للتأسيس للديموقراطية والتعددية في الإسلام بالحديث عن النزعة الإنسانية في الإسلام عقائد وتشريعات. فقد أسس الإسلام لكرامة الإنسان في القرآن*، كما طور الفقهاء العرب المُحدَثون والمعاصرون - مستندين في ذلك إلى الفقيه المالكي الشاطبي - ما أسموه «فقه الأولويات» القائم على «مقاصد الشريعة» العامة وهي خمس: حق الحياة وحق العقل وحق الدين وحق النسل وحق التملُّك. بيد أن

* يستشهد المؤلف بابن قُتيبة لقول الإسلام بكرامة الإنسان (كتاب خلق الإنسان). والواقع أن الكتاب المذكور هو في أسماء أعضاء الجسد الإنساني، فهو من كتب فقه اللغة، وليس من الإنسانويات. والنص الذي يشير إليه (والذي يبدو أنه أخذه عن جورج مقدسي: الإنسانوية الإسلامية) موجود في «عيون الأخبار» لابن قتيبة، وفي تفسير القرآن للفخر الرازي. اسم صاحب الإمام علي: كُميل بن زياد (وليس كَميل). والتعبير الإنكليزي (Philistine) الذي يكرره علماً على ضيق الأفق والمادية والوثنية هو اتهامٌ عبراني لسكان فلسطين الأصليين!

المؤلف يأخذ هذا الجزء وحسب من الفقهاء العرب (الذين أسس بعضهم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفيرجينيا بالولايات المتحدة أواخر السبعينات، ووضعوا شعاراً له: أسلمة المعرفة!). إذ يرى القرضاوي والغزالي (اللذان ذكرهما أنور إبراهيم) أن مقاصد الشريعة المذكورة إنما كانت لتأهيل الإنسان للقيام بالتكاليف الإلهية بمقتضى استخلافه على الأرض، والتكاليف الإلهية لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق الشريعة في دولة إسلامية.

إن مؤلف «النهوض الآسيوي» لا يرى أن تطبيق الشريعة أو الحدود هو من ضمن «الأولويات»، بل إن أولى الأولويات مكافحة الفقر السائد في العالم الإسلامي والنهوض بالمسلمين للمشاركة في صناعة العصر والعالم، لكي يخرجوا من التهميش الطويل الذي ما يزالون يعانون منه، رغم كثرة عددهم وغنى بلادهم ومواقعها الاستراتيجية.

ويُكثر أنور إبراهيم من الحديث عن الديموقراطية، لكنه لا يدنو من المعايير الغربية لها إلا في مسألة واحدة هي حرية الإعلام والاتصال. أما فيما عدا ذلك فإنه في ما يبدو يقول بطرق آسيوي لتلك الديموقراطية. إنه لا يذكر التعددية الحزبية ولا الانتخابات ولو مرة واحدة. بل يكتفي بوضع معالم وأسس لما يعتبره نظاماً ديموقراطياً: حكومة تمثيلية وحكومة مسؤولة وحكومة عادلة. ويبدو أنه كان واعياً بالاعتراضات التي يمكن أن ترد على هذا الفهم للديموقراطية، لذلك فقد استشهد بدي توكفيل مؤلف «الديموقراطية في أميركا» على ضرورة ملاءمة المبادىء الديموقراطية للتقاليد والعادات والأعراف المحلية السائدة في المجتمع.

ويحتج أنور إبراهيم لمشروعية «اقتصاد السوق» بأثر عن النبي (ص) مال فيه إلى عدم تسعير السلع، كما يحتج بمحاضرة لإسماعيل راجي الفاروقي مطلع الثمانينات قال فيها بإسلامية اقتصاد السوق! والواقع أن السياسي الماليزي الكبير الذي يعارض مسألة تطبيق الشريعة كما يعرضها الفكر الإسلامي الإحيائي المعاصر، يعود فيتوافق مع هذا الفكر في ميوله الرأسمالية المستجدة. فالمعروف أن فكرتي العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي سادتا الفكر الإصلاحي الإسلامي وبدايات الفكر الإحيائي، فجرى الاهتمام بمسألة

توزيع الثروة بطريقة عادلة، دون اهتمام مماثل بطرائق وآليات إنتاجها وتنميتها. يبدو ذلك في كتاب سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام (1951) وكتاب مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام (1959)، وكتاب اقتصادنا لمحمد باقر الصدر (1965).

وتقوم أفكار الاشتراكيين الإسلاميين على مبادىء وحدود أخلاقية قرآنية ونبوية (مثل: كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ـ الناس شركاء في ثلاث ـ إن في المال حقاً سوى الزكاة) تعطي الدولة والنظام حقاً في التدخل بالتأميم والمصادرة ومنع الاستغلال والاحتكار والربح الفاحش، فضلاً عن المبدأ الأعلى القاضي بمنع الربا بكل أشكاله.

ولا شك أن العلماء المسلمين عندما كانوا يؤولون النصوص والتاريخ والفقه، إنما كانوا متأثرين بالأجواء الثقافية والسياسية السائدة عقب قيام الاتحاد السوفياتي وظهور الأنظمة الوطنية التي أرادت التدخل ضد بقايا الأجنبي الاقتصادية من جهة، وإعادة توزيع الثروة لصالح الفئات الجديدة في مجتمعات ما بعد الاستعمار. وأعان ذوي الميول الاشتراكية هؤلاء فيما هم بسبيله عدم تبلور مبدأ وحق الملكية الخاصة في المشرق الإسلامي وتجمع احتكارات وإقطاعات ضخمة من الأراضي الزراعية بيد قلة قليلة بطرائق مشبوهة. وقد دفعت الاجتهادات ذات الطابع التنظيمي (القائل بمجتمع الكفاية لا بمجتمع الوفرة!) الكثيرين من الدارسين الغربيين إلى اعتبار الإسلام ديناً ذا طابع اشتراكي عريق.

بيد أن هذه الاجتهادات بدأت تواجه تحدياً من جانب فقهاء صحويين في الستينات، مستندات بعضهم تقليدية (حق التملك من مصادر مشروعة) ومستندات بعضهم الآخر إحيائية (العودة للقرآن والنصوص النبوية التي لا تعارض التملك، وتضخم الثروات كما لدى بعض الصحابة). ومع استشراء العداء بين الدولة الوطنية الاشتراكية والإسلاميين الإحيائيين في الستينات والسبعينات، تبلور عداء شديد لكل إجراءات التأميم والمصادرة وتحديد الملكية وتدخل الدولة في الاقتصاد.

وعلينا أن لا ننسى أن أكثر مفكري الحركات الإسلاميين لجأوا منذ

الخمسينات إلى بلدان الخليج العربي الذي تصاعدت ثرواته البترولية في الستينات والسبعينات، وتطور بموازاتها فقهٌ يؤسس لمشروعيتها بكل سبيل. وهكذا فإن أفكار التيار الرئيسي في الحركات والجماعات الإسلامية هي منذ السبعينات في الجانب الاقتصادي والمالي، ذات صبغة رأسمالية واضحة، تجلّت في البنوك والشركات المالية الإسلامية، التي تعتمد التحايل على مسألة الربا من أجل مراكمة الثروات دونما فلسفة معينة للتنمية.

أما أنور إبراهيم فلا يعتمد الحيلة ولا المواربة: إنه مع اقتصاد السوق، مع مراعاة تأكيدية للجوانب الاجتماعية. فهو يرى أن التنمية هي الأولوية في أي اقتصاد، والتجربة اليابانية هي نموذجه، وقد قامت على التدريب الشامل للشباب والتربية والتعليم غير المحدود. لا حاجة للإصغاء لمخاوف الشيوعيين من توحش الرأسمالية ولا لشكوك «نادي روما» الشهيرة في الستينات والسبعينات. فنحن بين أحد أمرين: إما البقاء في أسر التبعية المطلقة للسوق العالمي، وإما العض على الأصابع ووضع الأحزمة على البطون والتجلد والصبر والعمل الشاق من أجل دخول السوق والمشاركة فيه بفاعلية وبإنتاجنا لتجاوز التبعية والوصول إلى العمالة الكاملة أو أقصى الدرجات الممكنة.

أما الجوانب الاجتماعية للتنمية فتجب مراعاتها ليبقى الاستقرار الذي هو أساس الازدهار الاقتصادي. إننا نبحث عن الاستقرار لدافعين اثنين، أحدهما أخلاقي والآخر اجتماعي. في الجانب الأخلاقي نحن مسلمون، نقول بالعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص ورعاية الضعيف، ولا معنى للزكاة ووجوه الصدقات والأوقاف غير ذلك. ويذكر السيد إبراهيم للمؤسسات الخيرية الإسلامية بماليزيا جهوداً جبارة في بدايات عملية التنمية في البلاد. لكنني لا أعلم لماذا لم يتابع أطروحته في علاقة الاقتصاد بالأخلاق أو أخلاقيات الاقتصاد، على طريقة ماكس فيبر: فهل كان ذلك لإدراكه أن فلسفة العمل عند متقشفة البروتستانت التغييريين كانت تراكمية؟ بينما هي لدى متقشفة المسلمين كفائية؟!

أما الأبعاد الاجتماعية/ السياسية فمآلها أن الاستقرار الاجتماعي والعدل

السياسي هما الركيزتان للازدهار والاستمرار، فلا بد من تقديمات اجتماعية، ولا بد من نخبة سياسية واعية وغير فاسدة.

وعلى أي حال، فإن السيد إبراهيم شديد الجدية فيما يتعلق بملاءمة الإسلام لاقتصاد السوق. فهو يذكر اقتباساً شهيراً عن ابن خلدون مؤداه أن قلة الضرائب (يسميها ابن خلدون العشور والمكوس والرسوم) لا تخفّض من دخل الدولة بل تزيد منه، لما يبعثه الخفض من حيوية وإقبال على العمل والاستثمار والإنتاج. لكنه رغم أهمية الفكرة الخلدونية يرى فيها مشكلة. فالعجز الناجم عن ذلك في موازنة الدولة الأميركية رفع الدين العام أضعافاً مضاعفة. فلا بد لذلك من موازنة أو طريق وسط متحرك بين هذا الحد وذاك الحد.

ويتضح رأيه في دور الدولة في الاقتصاد عند مناقشته لمسألة الخصخصة. إذ يرى ضرورة خصخصة قطاعات واسعة حتى من المرافق العامة لعجز الدولة عن إدارتها، ولكي تتفرغ الدولة للقطاعات والنشاطات والمجالات الاستراتيجية التي لا تجلب ربحية في المدى القصير، لكنها ضرورية للمجتمع في المدى الطويل. فالدولة دورها الاقتصادي هو دور الركلجة والتوجيه والتخطيط البعيد المدى، وبوسائل غير مباشرة. أما دورها السياسي فالبناء الوطني وصناعة النخبة وتطبيق الدساتير والقوانين.

إن النخبة السياسية هي نخبة رسالية، أو هكذا ينبغي أن تكون. والاقتصاد نفسه مسألة وعي وقرار. ولا تخلو إدارة من فساد. لكن الفساد إذا استشرى كان دليلاً على فساد النخبة، أو غياب المشروع. ولقد عانى المسلمون طويلاً من وجود المشروع، وغياب النخبة القادرة والكفية، أو العكس. فعسى أن نكون على مشارف حقبة يتحقق فيها الأمران من أجل الخروج من التهميش إلى رحابة العالم والعصر والمستقبل.

كتاب أنور ابراهيم كتابٌ طريفٌ ومحفِّزٌ ومُثير، لكنّ المشكلة فيه أننا لا ندري ما هو الاقتصاد الذي نجم في ماليزيا، وما هو الطابع العامّ الذي يتحكم فيه: هل هو الاقتصاد الإسلامي؟ أو ما هو الإسلامي في تجربة ماليزيا الاقتصادية؟ وهذا إلاّ إذا

اعتبرنا التجربة إسلاميةً لأنّ أكثرية الشعب مسلمة! ثم إنّ التجربة الماليزية تمر منذ شهور بمصاعب هائلة سببها خضوعها التام السابق لآليات السوق العالمي في المضاربة والربح، فهل يمكن أن نأمل من أنور إبراهيم وأمثاله ممن يقولون باقتصادٍ إسلامي أن يجدوا لها حلولاً في أخلاقيات الفكر الإسلامي الحديث واقتصادياته؟!



ما بعد الرأسمالية: هامش الحلول الغامضة*

(سمير أمين)

مراجعة قصي الحسين

يسلط سمير أمين الأضواء في هذا الكتاب، على مستقبل الرأسمالية، من خلال طرحه التساؤل التالي: هل للرأسمالية مستقبل؟ ورد فعله العفوي عليه: إن للرأسمالية مستقبلاً، إلى أن تنضج قوى الاشتراكية البديلة، التي باستطاعتها كسب الجماهير وإقامة التنظيم الفعال الذي يؤدي إلى حلول مناسبة، ولو أن هذا الأمر أصبح ضرباً من الأحلام!

فالباحث استأنف فوراً مناقشته لمفهوم الاشتراكية من جهة، وحاول إثبات أنها احتمال ممكن من جهة ثانية، وإثبات أنها قادرة على إيجاد حلّ لا يقع في متن الرأسمالية ولا في حواشيها. وقد أضاف إلى ذلك بعداً آخر يقع في حساب التجارب الاشتراكية المحقَّقة: التجربة السوفياتية والتجربة الماوية خصوصاً.

ولأن الاشتراكية تعاني من أزمة، كما يرى سمير أمين، فإن مستقبل الرأسمالية العالمية، سيؤول إلى ما يشبه «مستقبلاً» لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، والتي يتوقع أن تمتد مرحلتها طويلاً. إذ المشكلة التي نواجهها كما يقول أمين نفسه، مزدوجة الطابع: «فهي من جانب تخص إشكالية التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي ومستقبل العالم الثالث في هذا الإطار، ومن الجانب الآخر، تخصُّ إشكالية بناء الاشتراكية في المجتمعات التي قامت بثورة رسمت لنفسها هذا الهدف». ويؤكد أمين على استحالة الفصل بين هذين الوجهين للمشكلة، فيعمد إلى

(*) سمير أمين: ما بعد الرأسمالية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 2، 1992.

إثبات ذلك من خلال الموضوعات الثمانية التي يعالجها عبر فصول كتابه.

ففي أبحاثه الثلاثة الأولى ينصرف الدكتور أمين لمعالجة مأزق ما أسماه «التوسع الرأسمالي العالمي»، بسبب عدم التكافؤ بين الدول المركزية من جهة وخصوصيات الأطراف من جهة ثانية، مما يعيق تسارع حركته، وبالتالي يجعل الباحث وجهاً لوجه أمام مشكلة من نوعٍ آخر تتحدى الخروج من المأزق الصعب الذي انتهت إليه هذه النظرية.

وفي البحث الرابع يعكف الأستاذ سمير أمين على معالجة جميع الإشكاليات التي واجهت الثورات الاشتراكية ذات الطابع الماركسي، متحرياً الوقوف عمّا إذا كانت قد وفت بالوعود الاشتراكية التي قطعتها أمام الجماهير، أم أنها كما يقول: «فتحت فصلاً جديداً طويلاً، لا يزال يتّسم بالتناقض بين النزعة الاشتراكية، ونزعاتٍ أخرى معادية لها».

وإذا ما استثنينا الفصل الأخير الذي خصّصه للبحث في رسالة الماركسية إلى آسيا وإفريقيا، فإن الأبحاث الثلاثة التي تتالت ابتداءً من البحث الخامس، جاءت لتعالج إشكالية فكّ الارتباط المفروض على المجتمعات التي وقعت تحت وطأة التوسُّع الرأسمالي، وما كان له من آثارٍ بالغة الخطورة، خصوصاً في النواحي التكتيكية والاستراتيجية. إذ الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها لأسباب بديهية أهمها عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة النضوج اللازم، من أجل إتمام فكّ الارتباط في إطار التوجه العام نحو الاشتراكية.

أما في الإطار الاستراتيجي العام، فيبدو الضروري إثبات العلاقة العضوية التي تعمل على فكّ الروابط مع مقتضيات إنشاء هذا المجتمع الاشتراكي.

وقد خصّص البحث الأخير للحديث عن جملة الصعوبات والتحديات التي كانت ولا تزال تواجه رسالة الاشتراكية في جميع المجتمعات الأسيوية والإفريقية المعاصرة.

وفي المحصّلات العامة لهذه الأبحاث الثمانية التي امتدت على مدى ثلاثة أعوام 86 و87 و88، وعلى مساحة مائتين وستين صفحة تقريباً، يمكن الاستنتاج أن

البحث يؤكد على ضرورة «فكّ الارتباط» بين الرأسمالية العالمية التي تنحو نحو التوسع بصورة دائمة، خصوصاً في الأطراف، وبين هذه الأطراف نفسها التي تريد الخلاص من منطق التبعية الرأسمالية المطلقة. فمقتضيات التنمية الوطنية الشاملة على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تدعو إلى إخضاع العلاقات الخارجية وفقاً لهذه المقتضيات الوطنية، وليس للانخراط في مشروع التكيف مع ما تستلزمه مشروعات التوسع الرأسمالي عالمياً، على حساب التطلعات الوطنية في دول الأطراف كافة.

فمسألة «فك الارتباط»، كانت تبدو أكثر من ضرورة وطنية، خصوصاً حين تأتي في أعقاب الثورات التي كانت تتم تحت عنوان الاشتراكية العلمية، والطموح لتحقيق أهدافها الاستراتيجية المعلنة في التنمية الوطنية الشاملة.

وقد استنتج الباحث، أن هذه التجارب التنموية التحريرية لم تبلغ هذه الدرجة من الجذور في العالم الثالث، لأنها لم تجرؤ في الأساس على «فكّ الارتباط» أو إعلان القطيعة مع مشروعات الرأسمالية العالمية، بل ظلت في حالة من المناورة تحاذر الإقدام على خطوة متقدمة كهذه.

فالثورة الاشتراكية في عقر دارها، كما في البلدان التي امتدت إليها، لم تسرع في حزم أمرها فتقدم على بناء الاشتراكية العلمية، وفاقاً للتصورات التي نادت بها القوى السياسية والإيديولوجية، التي حملتها إلى السلطة. وعلى عكس ذلك، يرى الباحث أن هذه الثورات الاشتراكية، سرعان ما تعددت طوابعها وأبعادها انسجاماً مع أمرين أساسيين:

1 ـ تنوّع وتعدد القوى الشعبية التي احفزتها لبلوغ السلطة.

2 ـ استمرارها في التبعية للنزعات الرأسمالية والتي كانت تحافظ على دورها الإنمائي في الإنتاج من جوانب متعددة.

وبسبب من هذين الأمرين، يستنتج الدكتور سمير أمين، أن الثورات الاشتراكية على عكس ما كان ينادي به شعارها ودثارها، فتحت فصلاً جديداً لاستمرار التناقض بين طموحات الاشتراكية العلمية وعوامل سحقها في آنٍ معاً.

فالرصد العلمي لحركة الثورة والثورة المضادة، أوحى للباحث الاستنتاج أن مثل هذا الفصل الجديد الذي يتّسم باستمرار التناقض بين النزعة الاشتراكية والنزعات المناهضة لها، هو الموسم المقبل من التاريخ الذي يقع ما بعد الحداثة. . ، والذي بالتالي يستحق أن يطلق عليه اسم «ما بعد الرأسمالية»، بدل أن نسميه «العصر الاشتراكي».

فمجتمع ما بعد الرأسمالية هو استمرارٌ لفعل قوىً متناقضةٍ ولكنّها مهيمنة أيضاً، وهي تقع:

1 ـ إمّا ضمن القوى الاشتراكية.

2 ـ أو ضمن القوى الرأسمالية.

3 ـ ويمكن أن تقع أيضاً ضمن قوى «الدوْلنة».

ويرى الدكتور أمين، أن قوى «الدوْلنة»، إذا كانت تتمتع بنصيب من الاستقلال الذاتي بالنسبة إلى المجموعتين السابقتين، فهي تصبّ في نهاية الأمر فيما يطرحه نظام «العولمة» الجديد.

وما من شك أن المنهجية العامة للأبحاث التي يقدمها لنا هذا الكتاب، تنطلق في الأساس من اعتبار «العولمة» مرحلة جديدة نوعياً في النظام.

ولهذا فهي تتم على خلفية الاستقطاب بين مراكز النظام وأطرافه. وهذا يعني أن الاستقطاب يسير وفق معايير جديدة للتبعية والتخلّف، وبالتالي وفق تلك الصيغ الجديدة للمبادىء التي حكمت مفاهيم عديدة مثل التنمية، والاستقلالية والأطراف وأشباه الأطراف، والهامشية والخروج من التاريخ، إلى غير ذلك من الصيغ الأخرى، والتي يمكن لها أن تلامس هذا الموضوع بكثير من الدِّقة وقليل من الحذر. فمنذ بداية كتابه، يؤكد سمير أمين على سيادة التبعية من جهة والتوسع العالمي للرأسمالية من جهة أخرى. فقد لاحظ أن الفترة التي جاءت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، اتسمت برواج لا سابق له في مجموع النظام الرأسمالي، وهيمنة الولايات المتحدة في أوائل السبعينات، وإنهاء النظم الكولونيالية، ثم إقامة أكثر من مائة دولة مستقلة جديدة أو مستحدثة، بحيث

يمكن تسمية ذلك العصر، بعصر الدوْلنة أيضاً. فعلى الرغم من نجاح الثورتين الروسية والصينيّة، وازدهار النضال الوطني من أجل التحرير، فإن الرأسمالية أظهرت قدرة عجيبة على التكيّف مع الظروف الجديدة والإفادة منها، خصوصاً أن الاشتراكية لم تستطع طرح البديل المقنع، مما ساهم في ترسيخ وتوطيد دعائم الرأسمالية وتقوية نفوذها على الانتشار في الأطراف التي كانت تتطلع إلى بناء دور تنموي وطني خاص بها.

ويميّز الباحث بين نظرية التبعية ونظرية التوسع الرأسمالي، ويكشف أن نظرية التبعية هي أول محاولة لرفض نظرية التوسع الرأسمالي. ذلك أن الرأسمالية في مشروعها العالمي كانت دائماً تصطدم بما أسماه «التناقض بين المراكز والأطراف». والمركز الرأسمالي المتكامل والأطراف الرأسمالية غير المتكاملة، تشتركان بالضرورة في كل مرحلة من التوسع الرأسمالي، غير أنه من الضروري أيضاً عدم إنكار الواقع الناتج عن وجود علاقات غير متكافئة بين المراكز والأطراف، مما يمهّد بالتالي لظهور التبعية التي تفرضها شروط السّوق. وإذا كان المركز معروفاً في النظام الرأسمالي العالمي، فإن الأطراف كما يراها الباحث، هي المناطق التي اندمجت في النظام العالمي، دون أن تتبلور إلى مراكز. وهذا ما يفقدها دورها في عملية التراكم، ويجعلها أسيرة القوى الخارجية في تحديد مدى التراكم المحلي فيها والاتجاه الذي يأخذه.

ويستنتج الباحث من خلال أطروحته التي انتظمت مسألتي «التبعية والتوسع الرأسمالي»، أن تاريخ «العالم الثالث» هو تاريخ سلسلة محاولات تبلور برجوازي وطني، كما هو تاريخ إجهاض هذه المحاولات وإعادة العمل على اندراجها بقوة في مشروع التوسع الرأسمالي على قاعدة المركز والأطراف. فالبرجوازيات كلها في «العالم الثالث»، وخصوصاً في الوطن العربي، خضعت لشروط التدويل المركزي، كما خضعت لمجموعة من التناقضات الداخلية الخاصة بها والناتجة عن تاريخ المنطقة. وهذا ما جعلها تقبل، وبصورة نهائية، أوضاع التبعية، دون أن تحاول مرةً أخرى تجديد شخصيتها على قاعدة التبلور الوطني. فإذا كانت النهضة بحسب ما يرى سمير أمين، هي التعبير الأيديولوجي عن هذه المحاولة

البرجوازية الوطنية، فإن عهد النهضة قد انتهى. ولا يبقى أمام التبلور الوطني إلاّ الولوج في مبادرة الطبقات الشعبية، مما يفتح مرحلةً أخرى من التناقضات التي تقع في خانة التعارضات القائمة بين الاتجاهات الاشتراكية من جهة والرأسمالية الوطنية من جهة ثانية والدولتية من جهة ثالثة. لهذا يجد الباحث نفسه أمام تساؤل فيه مقدار عظيمٌ من الشكوك، خصوصاً في بحثه التالي: «توسع أم أزمة الرأسمالية»؟

بدايةً يعرض أمين لمقولة أصحاب نظرية التوسع الرأسمالي التي تقول، إن التوسع الرأسمالي في العالم الثالث المعاصر، حتمية تاريخية، وإن هذه الظاهرة، لا تختلف في الجوهر عن ظاهرة التوسع الرأسمالي في الغرب المتقدم، ولهذا فإن الانخراط فيه ضرورة وطنية إنمائية، لأنه يقوم على السوق الداخلية الموسعة والمنافذ العالمية لهذه السوق، مما يؤول إلى تحسين شروط الإنماء المادي والسياسي والثقافي.

وينتقد الدكتور أمين هذه النظرية لأنها تقوم على فرضية التبادل المتكافىء بين المركز والأطراف، وهي فرضية خاطئة بحسب رأيه، كما أنها تسوغ آلية حراك المستعمر بحجة سيادة الروح الرأسمالية، وتعتبر كل عملية رفض للاستسلام، هي ردّ فعل محافظ ومتخلّف معاً في آن. وبرأي أمين إن الميل الصحيح في التوسع الرأسمالي في الأطراف يظلّ ميلاً إلى تفاقم التفاوت. ويردّ بشكل حاسم على أطروحة «بل وارن» التي تدعم هذه النظرية فيقول: إن «وارن» قد تناسى أهم النقاط، وهي أن الرأسمالية تنمّي قوى الإنتاج على حساب الثروة الحقيقية. كما أن هناك وسائل بديلة لإنماء قوى الانتاج غير تلك التي تفرضها التبعيّة لنظام الرأسمالية العالمية، بدليل الإنجازات التي حققتها الصين والتي تعتبر أفضل بكثير مما حققته الهند على هذا الصعيد. ناهيك عن أنّ شروط التقدم لا تتطلّب الخضوع التام لمقتضيات التراكم الرأسمالي عالمياً. وقد أخذ كتاب «بل وارن» حيّزاً لا بأس به من المناقشة عند سمير أمين، ذلك لأنه يمثل نموذجاً لتيار متصاعد في الماركسية الغربية كما يقول. رغم أنه لا ينفرد باتجاهه المعادي للتحرر الوطني في «العالم الثالث»، مستخدماً لغة الماركسية وألفاظها. فقد سبقه إلى ذلك «أرجيري أمانوئيل»، الذي كان قد استخدم

الحجج المشابهة لحججه. ف «بل وارن» لا يناقش خصوصيات التوسع الرأسمالي في الأطراف كما يرى سمير أمين، كما أنه لا يناقش خصوصياته الاقتصادية البحتة التي تترتب عنها نتائج سياسية معينة. فأسعار قوة العمل تختلف في المراكز عنها في الأطراف. ومنظومة الأسعار العالمية لا يمكنها أن تحجب التبادل غير المتكافىء الذي تتسبب به ظروف الإنتاج وليس ظروف التبادل. لهذا يرى أمين أن التوسّع العالمي للرأسمالية ينتج تشكيلات اجتماعية مختلفة من الصعب اختصارها في طبقتي البرجوازية والبروليتاريا، بل تندرج في عدد من الطبقات ذات السمات المتباينة مثل البرجوازيات المركزية والبرجوازيات الطرفية، والطبقات المستغلة الطرفية كالإقطاع والطبقة الوسطى الناشئة في ظروف التنمية غير المتكافئة. والطبقات المستغلة من الطبقات العاملة وصغار الفلاحين. وهذه الطبقات تنعكس في ظروف تطور النظّام العالمي. أمّا تقسيم النظام الكلّي إلى مراكز وأطراف فقد نتج عنه تفاوت في القوى بين رأس المال المحلّي وبين رأس مال الإحتكارات العالمية المهيمنة. وهذا ما آل إلى إخضاع البرجوازيات الحديثة النشأة لاستراتيجية الاحتكار وطبعها بطابع الكومبرادورية.

ويناقش أمين أطروحة «أنتوني بروور» في كتابه «الأطروحات الماركسية حول الاستعمار»، فنراه يتحفظ على تحليله، وإن كان يميّز بين المراكز والأطراف. فالانتاجية بحسب «بروور» لا تحدّد مستوى الأجر، لأن قسماً من الربح يستثمر في إنتاج السلع الإنتاجية. ويقول أمين إن هذه النظرية هي نظرية «توغان بارانوفسكي». وهي نظرية خاطئة، لأن السلع الانتاجية تنتج سلعاً استهلاكية في نهاية الأمر.

ويؤكّد سمير أمين على أن النقاش يجب أن يدور حول «التبادل غير المتكافىء» بين المراكز والأطراف، فهو يرتب التحديد لنتائج التوسع العالمي للرأسمالية، انطلاقاً من عوائد العمل الذي يفوق التباين في الإنتاجية والذي هو سرّ تحويل «القيمة» الذي يتجاوز حساب الأسعار والدخول الاسميّة إلى ديناميكية القيمة الاقتصادية. ويشير أمين إلى تكاثر عدد الماركسيين الذين استسلموا لمنظور الاكتفاء بالاقتصاد على حساب تحليل القيمة. وقد اعتبر

ذلك من دواعي الزلل، حيث لا يتمّ البحث فيما وراء الظواهر الاقتصادية. ويخلص سمير أمين إلى القول: إن النظرية التي ترفض تحليل التوسع الرأسمالي على أساس التمييز بين المراكز والأطراف، إنما تقف عند حدود المشاكل الحقيقية. فالقول باحتمال لحاق البلدان المتخلفة بالبلدان المتقدمة في إطار الرأسمالية، هو مجرد تخيل وهمي لا أساس له في الواقع. إذ لم نعرف بلداً متخلفاً قد لحق فعلاً، فأصبح مركزاً جديداً. ويؤكّد الباحث على وجود مدرستين:

1 ـ مدرسة تنهض في حدود منهج الاقتصاد السياسي، دون أن تتجاوزه.

2 ـ ومدرسة أخرى تحاول أن ترتفع إلى مستوى المادية التاريخية.

وفي بحثه عن توزيع الدخل في النظام الرأسمالي، ينطلق أمين أوّلاً من مشكلة توزيعه، فيرى أن هناك سلسلة أبحاث ظهرت عن هذا الموضوع، غير أنها أفرزت مشاكل متنوعة وعقبات لا تحصى في الوصول إلى تقرير حقيقي لتوزيع الدَّخل. وفي حين أن معظم المعطيات (الأمبيرية) الملموسة التي تتعلق بالتوزيع تؤدي إلى تقدير ناقص، لمدى التفاوت الحقيقي في التوزيع، فإن منطق النظرية الماركسية الذي يعطي لكل واحد حسب حاجته، لا يستطيع أن يحسم الجدل الذي يدور حول قياس هذه الحاجات، ولذلك يصبح من الأمور المستحيلة. ويرى أمين أن الانتقال إلى الشيوعية/الاشتراكية، والعمل على مبدأ «لكل واحد حسب عمله» يساهمان في توضيح مفهوم «التوزيع»، كما يساهمان في توضيح مفهوم «القيمة». وبالالتفات إلى مقياس إنتاجية العمل غير المتساوية ينعكس أيضاً تفاوت القيمة للفرد من آلة إنتاج قديمة إلى آلة إنتاج حديثة، ومن مركز إلى طرف، وتصبح بالتالي مسألة توزيع الدخل من العمليات البالغة الصعوبة والتعقيد. أما في المراكز الرأسمالية، فإن توزيع الدخل، هو مسألة حسابية، يرتبط ارتباطاً مباشراً بتحويل القيم إلى أسعار. فإذا كان فائض القيمة 60٪ من صافي الناتج المقدر بالأسعار، فإن ما نسبته 40٪ هو الخط الأساسي الذي يضمن أسعار الأجور من صافي الناتج. ويعتبر الباحث أن توزيع الدخل في المجتمعات الريفية يختلف باختلاف أوضاعها. وينظر إلى منحنى «لورنز» الذي يلحظ دخل الفلاحين والخراج من 50 إلى 50

باعتباره يقدر الدخول مباشرة بكميات العمل المتضمن. فالمجتمع كما يقول ليس سلعياً، وهو يفرض الخراج بالعمل أو بشكل عيني.

أمّا بالنسبة لتوزيع الدخل في مجتمعات رأسمالية الأطراف، فإنه لا بدّ من دمج التوزيعين: الريفي والخاص بالمدن، في منحنى واحد. فناتج الفرد كما يرى الباحث، في أنشطة الحضر هو ثلاثة أضعاف صافي ناتج الفرد في الزراعة، فإذا قُدِّرت الدخول بالأسعار الجارية، فإن النتائج تختلف باختلاف المعطيات الانتاجية، التي تؤشر لهذه الدخول.

ويلحظ الدكتور أمين مسألة توزيع الدخل على ضوء التوسع العالمي للرأسمالية. فيجد مثلاً أن توزيع الدخل في المراكز أقلّ تفاوتاً مما هو في الأطراف. غير أن معرفة الاتجاهات للتطور في الأطراف خلال مراحل تاريخها، تساهم في بلورة النسبة، وإن كانت تظل في حدود المعرفة المحدودة. أما مسألة إنكار الفروقات التي نجدها بين المراكز والأطراف، فهي لا تساهم في تحسين الأوضاع بقدر ما تسيء إليها. كما أن المشروعات البرجوازية الوطنية الأكثر راديكالية في «العالم الثالث»، سوف تنتهي إلى الفشل، أو إلى الاستسلام للاحتياجات الدولية.

في إشكالية الاشتراكية وما بعد الرأسمالية، يحدد الباحث ماهية الاشتراكية فيقول: إنها تتطلب أكثر من إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، إنها تتطلب رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج من خلال تحكم حقيقي للشعب عبر ديمقراطية صحيحة متقدمة على تلك الموجودة في مراكز النظام الرأسمالي. فمن خلال إلغاء ملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج ووضعها تحت تصرف المنتجين أنفسهم، يصبح بالإمكان إيجاد ظروف مؤاتية للتحرر من الاستلاب السلعي، وبذلك يتم حتماً «إلغاء القيمة» كما هو في تصور ماركس عن المجتمع اللاّطبقي. ويعتبر الدكتور أمين بأن المجتمعات الاشتراكية المحققة لم تجد إلى الآن حلولاً صحيحة كاملة، بسبب من تجربة التراكم التوسعي التي تفرض إتمام التصنيع اعتماداً على فائض القوى العاملة المتراكمة في الريف المتخلف. وبعد اجتياز مرحلة التراكم التوسعي اصطدمت الاشتراكية بمشاكل

التراكم الكثيف. وكان ذاك مأزق الاشتراكية المحققة. والحديث عن طبيعة أزمة الاشتراكية الراهنة بأسبابها وظواهرها، يدفع بالباحث للقيام بنقد ذاتي يشمل الحركات العمالية والاشتراكية في الغرب، كما يشمل القوى الاشتراكية في بلدان الشرق الاشتراكي. ولا ننسى أيضاً سائر الأجنحة الاشتراكية والشعبية والجذرية لحركة التحرر الوطني في العالم الثالث.

ويرى أن البحث عن أجوبة وحلول للأسئلة المطروحة، يتطلب فيما يتطلّب النظر في تجارب الاشتراكية، المحققة من منظور ملموس. إذ يجب البحث في كيفية نمو قوى الانتاج على يد هذه النظم الاشتراكية، وكيف بالتالي، تمّ التعاطي مع مسألة العلاقات الطبقية؛ وهل أتت المعالجات التي عالجت بها مجمل علاقاتها بالنظام الرأسمالي العالمي دقيقة وصائبة! «كذلك لا بدّ من النظر في مشكلة كيفيّة تناول القوى الشعبية والاشتراكية موضوع العلاقة بين التحرر الوطني وبين التغيير الاجتماعي في العالم الثالث من منظور ملموس» على حدّ قوله.

ويتحدث الدكتور سمير أمين عن جملة التساؤلات الكثيرة التي تنظر إلى طابع الاتحاد السوفياتي سابقاً، «أهو رأسمالي أم غير رأسمالي» وما إذا كان نمط المجتمع السوفياتي نمطاً «نهائياً» ثابتاً أم لا يزال نمطاً إنتقالياً؟. وقد قدّم سمير أمين توصيفاً تطابق مع ما آل إليه الاتحاد السوفياتي فيما بعد عام 1990، إذ ذكر «أن المجتمع السوفياتي لم يصل بعد إلى حال الثبات، على الرغم مما يظهر أنه عليه». ويتابع قائلاً: «والدليل على ذلك هو الطابع المزمن للأزمة التي يعانيها، وبالأحرى عجزه عن تجاوز مرحلة التراكم التوسعي، وإتمام الانتقال إلى أشكال كثيفة للتراكم» (ص 142) ويرى أن تفسير ذلك يرجع إلى كون الثورة الاشتراكية عام 1917، كانت قد أدمجت عناصر ثورة اشتراكية مع عناصر ثورة برجوازية. فبدت هذه الثورة وكأنها لم تمثل نقطة التخلص النهائي من الرأسمالية كما يقول. ف «ما بعد الرأسمالية»، ليس «فك الارتباط» وحسب مع الرأسمالية العالمية والخروج من هيمنتها كما يقول الباحث، والعمل على تنمية قوى الإنتاج في إطار استراتيجية وطنية مخططة متمركزة على الذات من دون شك، بل هو أن تتقدم الاشتراكية في

اتجاه التجانس الاجتماعي، وفي اتجاه تقوية استقلاليتها إزاء القوى الحاكمة على الصعيد العالمي.

وإذا كانت التجارب الشيوعية قد نجحت من حيث الأهداف الوطنية، إلاّ أنها فشلت من حيث الهدف الاجتماعي، وهو الداعي أصلاً إلى إلغاء الطبقات. ولهذا فإن موضوع الانتقال إلى الاشتراكية لا يزال موضوعاً كثير الالتباس، لأن المجتمعات الاشتراكية الموجودة فعلاً، تنتمي كلها إلى مرحلة «بعد الرأسمالية» غير أنها لا تزال عرضة لتناقض ثلاث قوى في داخلها:

1 ـ القوى الدافعة في اتجاه التطوير الاشتراكي.

2 ـ القوى الدافعة في اتجاه استمرار بل إنماء علاقات إنتاجية رأسمالية.

3 ـ قوى الدوْلنة التي عادت تخدم نظاماً رأسمالياً، بعد أن أعيد بناؤه.

ولهذه الأسباب يرى أمين كيف تبلْور خط بل نمطٌ اجتماعي جديد يدور في فلك هيمنة الدولة الذي أطلق عليه اسم الدوْلنة، والذي مثّل اشتراكية ما بعد الرأسمالية العالمية. في البحث الخامس يثير الدكتور سمير أمين مسألة بروز القوميات وتبلور الفكر القومي في أوروبا، متسائلاً عمّا إذا كانت القومية عنصراً فاعلاً في التاريخ؟ بالإضافة إلى رؤيته الجديدة في مسألة فك الارتباط بين المراكز والأطراف. بدايةً يشير الباحث إلى أن التاريخ أنتج مجموعتين اثنتين من النظريات، تعارض واحدتهما الأخرى وهما:

1 ـ الماركسية ونظرية صراع الطبقات من جهة.

2 ـ نظرية اندماج الطبقات في الدولة القومية البرجوازية والديمقراطية من جهة ثانية.

ويذكر أن ماركس كان قد لاحظ كيف أن الإيديولوجيا القومية تخدم مصالح البرجوازية، فكان أن دعا الطبقة الشعبية عبر البروليتاريا إلى تجاوز آفاق القومية.

ويشرح سمير أمين الظروف الخاصة التي أسهمت في جميع الاستراتيجيات التي أفضت، إمّا إلى الصراع الطبقي أو إلى بروز القوميات، مثل وجود تناسب بين

الدولة من جهة والقومية كحقيقة اجتماعية من جهة أخرى. ومثل تعارض المراكز المتبلورة في قوميات، والأطراف غير المكتملة من هذه الزاوية. بالإضافة إلى الطابع العام العالمي للنظام الرأسمالي، والذي جعل الاقتصاديات المركزية المتمحورة على الذات، عناصر مساهمة في النظام الكلّي، تتمتع بالاستقلالية من جهة وتحافظ على تبعيتها من جهة أخرى.

إزاء ذلك فالقومية كانت وليدة الرأسمالية، وقد تمّ تبلورها باستخدام العنف إلى حدّ كبير، إلى جانب استخدام دور السوق في هذا المجال أيضاً. وقد أدّى ذلك إلى بروز دورٍ كبير للدولة على هذا الصعيد.

إن الحديث عن دولة مركزية وعن دولة أطرافٍ، يؤسس أيضاً لسيطرة الأولى على التراكم الداخلي وإخضاعها العلاقات الخارجية لمنطقه، بينما نجد في الأطراف «أقطاراً محكومة من الخارج في شكل مستعمرات أو شبه مستعمرات» كما يقول الباحث نفسه.

ويتوقف عند أحوال الدولة العثمانية ومصر، حيث فقدت الدولة شرعيتها نتيجة عجزها عن تفادي سيطرة رأس المال الأجنبي عليها. ويقول: إن برجوازيات المسلمين العرب والأتراك والمسيحيين اليونانيين والسلاف والأرمن، لم تتصور حلاً سوى الإستقلال مع التجزئة. وقد ساعدت تدخلات المركز بالأطراف على نقل أيديولوجيا الدولة القومية إلى تلك الشعوب، من أجل تفكيكها وإلحاقها بالتبعية للمركز.

وفي الشرق العربي، لم يعِ العرب خطورة المركز وخطوته الاستعمارية وعياً صحيحاً، إذ تحالفوا مع الانكليز والفرنسيين دون وعي منهم لنياتهم الاستعمارية. وقد جاء تكوين الشعور القومي ليخدم مصالح المركز أكثر مما يخدم تطلعات العرب إلى الانتماء المزدوج: القومية العربية والوطنية القطرية أو تشكيل الأمة عبر الدعوة إلى الوحدة!

ويرى أمين أن قرار «فك الروابط» الذي أعقب الثورات الاشتراكية كان مقصوداً وإيجابياً، غير أنه جاء نتيجة الهجوم المعاكس من قبل الاستعمار.

ويؤكد على عدم الفصل بين ظاهرة فك الارتباط، وبين ظهور نمط اجتماعي جديد، يحبذ الانتقال خارج الرأسمالية وينحو باحتمال أقل نحو الاشتراكية.

وبرأي الباحث أن مظاهر «فك الارتباط»، خصوصاً في العالم الثالث، هي وهميّة. إذ عُمل على توقيفها عبر «إعادة التنظيم» الجارية حالياً بقيادة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ويقول إن العولمة تعمل في المراكز خلاف ما تعمل به في الأطراف! ففي حين يقوّي التوسع الرأسمالي سمات التّكامل الداخلي في المجتمعات المركزية، ويؤسس للتكامل الوطني وظهور ظاهرة الوطن، فإنه في الأطراف يؤدي هذا التوسع إلى تفتيت المجتمع ويهدم الواقع الوطني ويلغي إمكانية تبلْوره.

ومعالجة الأزمة الراهنة في المنطقة العربية وإفريقيا، صعبة للغاية في الظروف الحاضرة على الأقل، كما يقول أمين. فالوطن العربي يعاني من تطوراتٍ سلبية، يتمثل قسم كبير منها في ظواهر إفساد المجتمع المترتب على الثروة النفطية وعلى الخصوصيات، مما يؤدي إلى تراجع في الحياة السياسية والعامة، والتخلي عن مشروع الوحدة والاشتراكية. وكذلك الأمر في إفريقيا التي تتّصف بعدد من السمات السلبية يذكر منها: «الطابع الشرِسُ للاستعمار الجديد، والتفتت في عدد كبير من الدول الصغيرة، والدويلات، وقدرة السلطات الحاكمة على التلاعب، اعتماداً على عدم التجانس القومي والديني».

أما عن تصوره للخروج الإيجابي من هذه الأزمة/ المحنة بالنسبة للعالم الثالث بعامة وشعوب الجنوب بخاصة، فيتطلب العمل في ثلاثة اتجاهات:

1 ـ مساندة وحدة العالم الثالث في شتى الصعد وتعزيز الوحدات الوطنية.

2 ـ تعزيز الاتجاهات الديمقراطية عن طريق الاعتراف باستقلالية تنظيم القوى الشعبية في الميادين السياسية والنقابية والثقافية، واحترام حقوق الأقليات، سواءً كانت قومية أم لغوية أم دينية.

3 ـ نشر الوعي بين شعوب العالم الثالث وحثّها للاعتماد على قواها بشكل أساسي. فالتحالفات الخارجية مهما كان لها ما يبررها، لا تستمر طويلاً.

4 ـ الاستمرار في النضال الشعبي في مختلف انحاء العالم من أجل الوصول إلى تغيرات مهمة في بنيان النظام العالمي، تحفظ توازن القوى لمصلحة شعوب مناطق الأطراف بتحريرها من عمليات التبعية والاستلاب ونهب الخيرات لحساب الرأسمالية العالمية في المراكز.

وهذا التصور في الخروج الإيجابي من الأزمة لدى شعوب الأطراف (العالم الثالث عملياً) يقترن بتصورات أخرى في بحث الدكتور سمير أمين عن إصلاح النظام العالمي. فالتحاليل التي طرحها تفرض نفسها إطاراً استراتيجياً لإثبات العلاقة العضوية بين عملية «فك الارتباط» مع المراكز من جهة وبناء المجتمع الإشتراكي من جهة أخرى. فالنظام العالمي الذي عجز عن التكافؤ في توسعه عبر الأطراف، هو عرضه حتماً لعمليات «قطْعٍ» تحدث في هذه الأطراف. و«القطْعُ» برأيه ضرورة هامة، لأن الرِّهان على إصلاح النظام هو من قبيل التصورات الخاطئة أو الواهمة.

وفي الأولويات الإستراتيجية، تجدر ملاحظة عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف لجهة النضوج اللازم، حتى تتم عملية فك الروابط مع مراكز الرأسمالية العالمية في إطار بناء الاشتراكية. كما أن هناك تناقضات ثانوية بين المراكز الاستعمارية نفسها، وبين الاستعمار والبرجوازيات في الأطراف، وبين مصالح البلدان الاشتراكية والبلدان الرأسمالية. ويدعو الباحث إلى توظيف كل هذه التناقضات في إطار خدمة المصالح الطويلة الأجل لشعوب العالم الثالث بخاصة ولشعوب الجنوب بعامة.

ويشرح الباحث خطر التوسع الرأسمالي المركزي في الأطراف، وكيف أنه يتجاوز عمليات الإخضاع والتبعية الاقتصادية إلى حدود تدمير سائر الحضارات غير الأوروبية. ويذكّر بإبادة هنود أميركا وغزو العبيد في إفريقيا وتدمير الثقافات المحلية، وتعرض شعوب بأكملها للمجاعة، بالإضافة إلى ما يجري في فلسطين وسائر الأقطار العربية. والحديث عن الخروج من أزمة الرأسمالية العالمية الراهنة، يتطلب نظرة منهجية في تناول هذا الموضوع، على حدّ قول أمين بحيث لا تتوقف الاقتراحات بمجرد اختلاف الآراء فيما يتعلق بالأزمة

وآلياتها، بل يجب أن نستمر في التفتيش عمّا يلزم من أجل الدفاع عن المصالح الوطنية والاجتماعية. وأزمة العلاقات شمال/ جنوب تبدو كأنها محور البحث، خصوصاً حين ينظر إليها الكاتب باعتبارها المحور الأساسي في الأزمة الكلية. ولذلك كان لا بدّ للحلول المقترحة أن تحدد التطلعات المستقبلية إن يميناً أو يساراً. والحلّ اليميني يقتضي العودة إلى نظام العلاقات بين المراكز والأطراف مع ما يترتب عن ذلك من إخضاع البرجوازيات الطرفية لهيمنة رأسمال المركز. وهذا الحلّ ينتهي بنا إلى أبواب الأزمة، لا إلى الخروج منها. أمّا الحلّ اليساري فربما استطاع أن ينمي ويقوّي الاتجاهات التقدمية الداعية إلى إصلاح العلاقات شمال/ جنوب وذلك لمصلحة الجنوب كركن أساسي للحلّ التقدمي. وهذا الحلّ يقتضي تنمية متمركزة على الذات في إطار وطني وإقليمي وبمضمون شعبي.

ويخشى الكاتب أن تحمل الولايات المتحدة الأميركية على هذا المشروع وتجمع وراءها المعسكر الغربي، كما يقول أمين، من أجل الهجوم ضد الجنوب. وقد حصل شيء من ذلك أثناء حرب الخليج الأولى والثانية، مما أثبت صحة الطروحات التي قدمها الباحث في هذا المجال.

أما التكتيك الذي ينادي به أمين من أجل معالجة هذه الأزمة في العلاقات غرب/ شرق، فهو يتمثل في وقف سباق التسلح مما يتيح توسعة هامش استقلالية الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة. فمن جهة أولى، يتسع هامش الحراك الشعبي لدى شعوب الشمال وهذا ما يحد من المنطق المجرد للتوسّع الرأسمالي. كما أنه بالمقابل، تتوافر شروط مؤاتية للتقدّم لدى شعوب الجنوب، وهذا ما ينمّي الحياة الوطنية المتمركزة على الذات والمعتمد على الجماهير. وبالنسبة إلى شعوب الشرق، فقد تتوافر شروط مؤاتية لإنجاز إصلاحياتٍ تساهم في تقوية الحضور الشعبي في بناء النظام العام.

من الضروري التوقف ملياً عند علاقات القوى التي تدخل في بنية النظام العالمي العام، فتجعله ينحو هذا المنحى الذي يوفر شروطاً فضلى للأطراف/ الجنوب، أو إلى المنحى الآخر الذي يقوّي من غريزة التوسع لدى المركز/

الشمال، كما يعزّز موقفه في فرض شروط الهيمنة والتبعية على الأطراف.

تأسيساً على ذلك يدرس سمير أمين في بحثه السابع: «القوى النظامية والقوى المناهضة» مجموعتين من الحركات الاجتماعية رأى أنهما حوّلتا فعلاً وجه العالم:

1 ـ مجموعة الحركات الاشتراكية

2 ـ ومجموعة الحركات الوطنية.

ذلك أن الحركات الاشتراكية عملت للقضاء على علاقات الاستغلال الاجتماعية، أما الحركات الوطنية فقد عملت على بلورة القوميات، وقادتها للتخلّص من السيطرة الأجنبية.

ويرى أمين أن تحقيق الإشتراكية، كما تحقيق الليبرالية الغربية، لم يسهم في تقديم مفهوم علميّ باستطاعته تحليل الواقع تحليلاً جيداً. لأن الاشتراكية لم تصبح احتمالاً واقعياً في الأفق المنظور، بل حافظت على كونها مجرد غاية طوباوية مرغوب فيها. كما أن الليبرالية لم تستطع أن تقدم حلاً لمشكلة التوسع الرأسمالي وطغيانه داخل المراكز وفي الأطراف. ويتساءل الباحث عن الفرق بين الديمقراطية والاستبدادية، إذا وقفتا عاجزتين أمام التوسع الرأسمالي العالمي! وهو لا يرى في الأفق المنظور مؤشراً لفك الروابط بين المراكز والأطراف، حتى ينعتق الجنوب من التبعيّة للشمال. فالأمور جارية باتجاه تطور الاشتراكية نحو الدوْلنة. وهذا ما سمح لـ «بتلهيم» أن يتجاهل في تحليله للتراكم الرأسمالي، إشكالية «فكّ الروابط» خصوصاً في الاتحاد السوفياتي. وربما كان هذا هو الأمر الذي جعل الدولة السوفياتية تعيش حالة تفجّر التناقضات في التسعينات فتسقط الاشتراكية وتنهض الدوْلنة.

ويعرض سمير أمين للانتقادات التي وجهت إلى نظريته القائمة على تفسير التوسع الرأسمالي والتبعية في المراكز والأطراف، فيجدها تندرج:

1 ـ إمّا في موقف بعض اليسار العربي الذي يرفض تأثير الواقع الاستعماري على المجتمع الغربي نفسه، مما جعله يؤجل التطلع الاشتراكي.

2 ـ أو في موقف بعض التيارات السياسية الغربية الجديدة التي ترفض الماركسية المتجمدة ولا ترى في اليسار الأوروبي الاشتراكي والشيوعي أكثر من مشروع في أطار الدوْلنة الضيقة، مما لا يجعل مشروعه المستقبلي يختلف جوهرياً عن الواقع الرأسمالي السائد.

3 ـ أو في جملة الانتقادات التي يوجهها بعض «شعبويي» العالم الثالث الذين يعطون أهمية بالغة للجانب الثقافي للتوسع الرأسمالي بقصد فرنجة العالم الشرقي.

وهذه المواقف بأسبابها المعروفة والمكشوفة، يرفضها سمير أمين، لصالح نظريته التي يجد فيها تفسيراً لأزمة الرأسمالية العالمية في المستقبل، على ضوء وقائع الأحداث الجارية بين القوى النظامية والقوى المناهضة لها.

في البحث الأخير من كتابه، يتحدث سمير أمين عمّا أسماه «رسالة الماركسية في آسيا وإفريقيا». فقد تركت بصماتها بكل قوة على حركة التحرر الوطني، والتي تعتبر الظاهرة الاجتماعية والسياسية الجوهرية في المجتمعات الأفرو أسيوية منذ قرن كما يقول.

ويرى الباحث أن الماركسية تتمتع في هاتين القارتين باحتمالات مستقبلية عظيمة تميّزها عن الماركسية الغربية. ذلك أن أفكار الماركسية هي التي دخلت في مجتمعات آسيا وإفريقيا، فتكيّفت مع الظروف المحلية وألهمت قوى اجتماعية وسياسية على لعب دورٍ هام في تطوير المجتمع.

ويلاحظ أمين أن رسالة الماركسية واجهتها عقبات أوجزها في المجالات التالية:

1 ـ العلاقة بين التحرر الوطني والمستقبل الاشتراكي.

2 ـ العقبات التي تقف في سبيل بناء الاشتراكية في البلدان المختلفة.

3 ـ الظروف الراهنة، الناتجة عن الوضع الدولي والانشقاق في العالم الاشتراكي.

4 ـ نزاع القوتين العظميين (سابقاً طبعاً).

5 ـ الأزمة العالمية للرأسمالية ونزاع شمال/ جنوب.

بالإضافة إلى ذلك فقد أوضح سمير أمين أوجه الرسالة الثورية التي حملها بقوة الفكر الماركسي، حين أدرك ماركس أن صراع الطبقات لا بدّ أن يؤدي إلى إلغاء الطبقات، وهو ما اعتبره سمير أمين صميم مضمون الطابع العلمي للمذهب الماركسي.

وانسجاماً مع طرحه الذي بدأه حول المركز والأطراف، يرى أمين أن الطبقة العاملة في الغرب ربما تخلت لوقت ما، عن رسالتها الثورية، بينما عمل التوسع الرأسمالي غير المتكافىء في الأطراف، على توفير ظروف ثورية تسمح بالبدء في الانتقال نحو الاشتراكية هناك. وبذلك تكون الرسالة الثورية قد انتقلت من الطبقة العاملة الغربية إلى الطبقة العاملة في الأطراف، مما يمنح إفريقيا وآسيا سماتٍ خاصةً تساهم في توفير ظروف انفجار شعبي. غير أن الباحث يشير إلى صعوبة الأمر لدى الطبقة العاملة، لأنها لا تستطيع أن تقوم بإنجاح الثورة ما لم تتحالف مع الفلاحين والفئات الوسطى وربما شرائح البرجوازية، مما يساهم في إضعاف شخصيتها أو تذويبها في هذا التحالف. كما أن جلاء رسالة الماركسية عن مركز ثقلها أو هجرتها من الغرب المتقدم إلى آسيا وإفريقيا الثورتين، يطرح الكثير من الأسئلة.

يعرض أمين في هذا البحث الإنجازات والحدود التاريخية لتراث اللينينية والماوية، ويقدم في ذلك طروحات هامة تحتاج إلى مساءلة بل تحتاج إلى مناقشة.

ولعله في هذه المقولات يريد أن يؤكد على أن الطابع اللامتكافىء للتوسع الرأسمالي هو الذي انتج التفجر الثوري في أطراف النظام. كما يريد أن يؤكد أيضاً أن الثورة المعادية للرأسمالية اليوم ليست اشتراكية الطابع بل تشتمل أيضاً على الرأسمالية الوطنية وعلى الدولتية، ومن الخطأ تجاهل ذلك. أمّا الماركسية التي هي إيديولوجية العصر كما يقول، فلا بدَّ أن تفهم فهماً منفتحاً يطوّر احتمالاتها. فهي وحدها التي تتمتع بالقدرة الاحتمالية للجمع بين الأصالة والتحديث.

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. **مؤلفاته**: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997). **ونشراته**: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (1997)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

قصي الحسين

أستاذ للأدب العربي في الجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: أعلام الحركة الأدبية في بلاد الشام (بلاط سيف الدولة)، ومعالم الحضارة العربية

الإسلامية، والأدب والسوسيولوجيا، وأنتروبولوجيا الصورة والشعر العربي قبل الإسلام. وله أبحاث منشورة في المجلات والصحف اللبنانية والعربية. شارك في عدة مؤتمرات في لبنان والبلدان العربية الأخرى.

محمد جلوب الفرحان

أستاذ عراقي للدراسات الفلسفية والمنطق الحديث. له مؤلفات في المنطق والفلسفة، ونظرات جديدة في الجوانب الاقتصادية للمنظومات الثقافية.

فايز سارة

باحث من سورية، مهتم بالحركات السياسية والدينية، والأوضاع الاقتصادية في الوطن العربي. من دراساته: الأحزاب والحركات السياسية في تونس (1986)، والحركة العمالية الفلسطينية (1990)، ودراسات في الإسلام السياسي (1994).

شمس الدين الكيلاني

كاتب من سورية. له اهتمامات ودراسات في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب.

تركي علي الربيعو

كاتب من سورية. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994).

وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

كمال البصري

مدرّس أقدم في جامعة ويلز ـ بريطانيا. له اهتمام بتاريخ العرب الحديث، والتيارات الثقافية والاجتماعية في الوطن العربي في القرن العشرين.

زكي الميلاد

كاتبٌ من السعودية. رئيس تحرير المجلة الفصلية: الكلمة. مختصٌّ بالشؤون الإسلامية. له دراسات في القضايا التربوية والاقتصادية في العالم العربي.

حسن سلمان

حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة باريس. له دراساتٌ في الأصول، والمنظومات الثقافية في العالم الإسلامي.

هيثم مزاحم

طالبٌ بالدراسات العليا بالجامعة اللبنانية. له اهتمامات ودراسات في القضايا الاستراتيجية في العالم الإسلامي.

ياسر زغيب

طالبٌ في الدراسات العليا في الجامعة اللبنانية. له اهتمامٌ بالقضايا الثقافية في العالم الإسلامي.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال

العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)

هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي (5)

****



مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي (6)

****

الدولة العثمانية

التاريخ والمؤسسات

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنتروبولوجيا

****

عصر النهضة العربية

أسئلة التقدم والهوية والمستقبل

****

مقاصد الشريعة

قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

****

الاستشراق: قراءاتٌ

في الاجتماع والأنتربولوجيا

****

